فهرست شد خباز ...

میکروفیلم تهیه شد

سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

۱۳۸۵/۹/۲۷

اداره مخطوطات

نام کتاب: حاشیه بر حاشیه شرح جدید تجرید

مولف متن: خواجه نصیر الدین طوسی محشی اول: محمد بن احمد خفری

شارح: علی بن محمد قوشچی محشی دوم: عبدالرزاق لاهیجی

تاریخ تحریر .... نوع خط: نسخ تعداد سطر: ۲۰

نام کاتب ....

موضوع: حکمت و کلام زبان: عربی عدد اوراق: ۸۵

طول: ۱۷٫۵ عرض: ۱۰ شماره عمومی: ۳۲۱۹۷

وقفی: مقام معظم رهبری تاریخ وقف: بهمن ۸۳

ملاحظات

* زیراکس یک نسخه ضمیمه دارد.

۸۴

سید مهدی ابن السید عبد الرزاق

حاشیه آخوند ملا عبد الرزاق
بر حاشیه جعفری
صحیفه رضویه علیه آلاف الثناء والتحیه

من عواري الزمان للعبد ... [illegible]

بسم الله ... [illegible]
قد انتقل الي بالبيع الصحيح
في دار السلطنة اصفهان وانا اقل
الخليقة بل لا شيء في الحقيقة ابن محمد حسين
محمد تقي ... [illegible] يوم الاحد العشر ... [illegible]
المعظم
١٢٥٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مبدع السموات العُلى وخالق الارضين السفلى وله الاسماء الحسنى [illegible] العليا وهو الغاية القصوى والعلة الوثقى في البدو والرجعى وله الممات والمحيى في الآخرة والاولى ومنه المبدأ واليه المنتهى والصلوة على من دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى شمس الضحى بدر الدجى كاشف البلوى ومزيل العمى السيد المجتبى والرسول المصطفى محمد المبعوث الى كافة الورى وعلى وصيه الرضى وخليفته المقتدى ليث الوغى علم الهدى ومنار التقى ومعدن النهى وعلى الهما وعترتهما العضو ائمة الورى واعلام الهدى ومصابيح الدجى الفائزين بالقسط الاوفى والنصيب الاعلى والقدح المعلى عليهم صلوات الله وسلامه الى يوم الطامة الكبرى **اما بعد**

فيقول العبد الراجي وبباب ربه الملتجي عبد الرزاق ابن الحسين اللاهجي وفقه الله تعالى لمرضيه وجعل مستقبل عمره خيرا من ماضيه هذه تعليقات بهية على الحواشي الخفرية المعلقة على شرح الهيات التجريد وتتمها يستضيئ باضوائها ذهن كل فهيم ونبيه ونجوم تحقيقاتها هي لشياطين الوهم كالرجوم عند اولى الابصار وشروق تدقيقاتها عند ظلام الشبهات

كالبرو

البروق الخاطفة تنادى بالانوار كتبتها بالتماس جمع من اجلاء الاخوان واعزة الخلان عند قراءة تلك الحواشي عليّ حيث ان نفعهم الله تعالى بها وساير طلاب اليقين من ابناء الزمان انه العزيز المنان ذو الفضل والاحسان وبه الثقة وعليه التكلان **قال** المصنف اعلى الله مقامه المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى **اقول** اي صانع العالم على ان اللام للعهد او للعوض او لانه المتبادر عند الاطلاق وانما عدل عن الواجب الى ان انه انما يمكن الاستدلال عليه تعالى من هذه الحيثية اعنى من حيث صانعيته للعالم او مبدئيته له اذ لا سبب له تعالى ليستدل به عليه على سبيل البرهان اللمي وهو الاستدلال بالعلة على المعلول فانحصر طريق اثباته على برهان الان الذي هو الاستدلال من المعلول على العلة والمصنوع على الصانع والعلم بالمعلول انما يفيد العلم بالعلة من حيث انها علة لا من حيث الذات او حيثية اخرى لاالورود الاعتراض عليه بان ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة فلا حاجة الى اثباته اذ ليس المراد من اثبات الواجب ان يوضع الواجب ويحمل عليه بالوجود بان يقال الواجب موجود بل المراد ان يبين ان بعض الموجود واجب وهذا ليس ببديهي كما لا يخفى وايضا على ذلك التقدير انما يلزم كون الوجود ضروريا له لو كان المراد الواجب الوجود في نفس الامر واما اذا كان المراد ما فرض كونه واجب الوجود

فانا المقصود من هذه المسئلة بيان ان لهذا المفهوم فرداً في الواقع و
لهذا عنوان حقيقة في الخارج لا كالمفهومات الفرضية من هذه
ان مجرد تصور هذا المفهوم لا يستلزم كونه ذا حقيقة في الخارج
والحاصل ان هذا المفهوم كسائر المفهومات امر ذهني موجود في الذهن
ووجود المفهوم في الذهن لا يستلزم كونه ذا افراد ذهنية فضلا
عن الخارجية كما لا يخفى **قال الشارح** ان رح لا شك في وجود موجود
اي في وجود الموجود بما هو موجود اي في تحقق طبيعة الموجود
من غير نظر الى خصوصيات الافراد على ما يقتضيه نظر المتالهين
وان كان العلم بوجود الطبيعة انما يحصل من العلم بوجود الافراد
او في تحقق افراد الموجود لكن بما هو موجود مع قطع النظر عن
خصوصيات الموجودات واحوالها على ما في شرح المواقف فلا يرد ان
هذا الترديد قبيح اذ الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا
يحتمل ان يكون واجبا كما قيل اذ الموجود بما هو موجود لا يابى
من ان يكون واجبا او ممكنا ولا حاجة الى ان يتكلف في الاعتذار
عنه بانه كما لا شك في وجود موجود ممكن كذا لا شك في وجود
موجده اذ موجد الموجود موجود بديهة وهو يحتمل ان يكون
واجبا كما قال المحقق الخفري على ان هذا الاعتذار لا يكاد يصح اذ الضمير
في قول الشارح فان كان واجبا راجع الى الموجود الغير المشكوك فيه
الذي هو الموجود في العبارة لا الى ما هو اعم منه ومن موجده الذي
لا شك فيهما كما لا يخفى **قال الشارح** لانه اخصر واوثق واشرف **اقول**

اما كونه

٣

الكونه اخصر فلكونه اقل مقدمة من المناهج الآخر اما من الذي
اعتبر فيه حدوث الخلق فلتوقفه على اثبات حدوث العالم وعدم
توقف منهج الالهيين عليه واما من الذي اعتبر فيه الامكان مع الحدوث
فلذلك بعينه واما من طريقة الطبيعيين فلتوقفهما على كون
الحركة مستدعية لمحرك غير المتحرك وغير المباشر للتحريك واما كونه
اوثق فلكونه اشبه الاثبات باللم فانك قد عرفت انه لا يمكن اقامة
البرهان اللمي الذي هو اوثق البراهين على اثبات الواجب لكن من
البراهين الانية ما هو اقرب بها الى اللم في الوثوق بل يكاد ان يكون
في مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال باللوازم
المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود
بما هو وجود كما عرفت كذلك فان مفهوم الوجود انما ينتزع من ذاته تع
بذاته من غير اعتبار قيد زائد على ذاته فهو وان لم يكن برهانا لميا
لكنه لا ينقص عنه ايضا ولان هذا الطريق لمي بخلاف سائر الطرق
اذ هو استدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعض الموجودات واجب
لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الوجود مشتملا على
فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال
تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحال الاولى اولان جميع
براهين اثبات الواجب لمية بحسب الحقيقة بناء على ما صرح به
الشيخ الرئيس من ان قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف
استدلال من العلة على المعلول لان المؤلف وان كان معلولا للمؤلف

لكن ذا المؤلّف اعني مفهوم قولنا له مؤلّفٌ الذي هو الحدّ الاكبر معلول
للمؤلّف الّا انّ سائر الطرق شبيهة بالانّ لكونه لجب النظر من
المعلول على العلّة اذ الحدوث او الامكان بشرط الحدوث او الحركة
معلول للواجب لا محة بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود
فان طبيعة الوجود ليست معلولة للواجب وان كان بعض افرادها
معلولة فتامل واما كونه اشرف فظ اذ الوجود هو منبع كل شرف
وموجب كل اناقة كما هو المشهور واعلم انّ المنهج الذي اعتبر فيه
حدوث الخلق و هو طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة
الى المؤثّر انما هي الحدوث ولذلك احالوا تعدد القدماء لزعمهم
انّه يوجب تعدد الواجب و تقرير طريقتهم ان يقال انّ العالم حادث
للدلائل الدالة عليه فلابدّ له من محدث و يجب الانتهاء الى محدث
غير حادث دفعا للدور والتسلسل و هو الواجب تع فثبت المطلوب
والذي اعتبر فيه الامكان بشرط الحدوث هو طريقة طائفة اخرى
منهم الذين قالوا علة الحاجة هي الامكان لكن بشرط الحدوث
وهذا قريب من الاوّل توجيها وتقريرا واما مذهب الحكماء فهو
ان علة الحاجة هو الامكان فقط وطرق اثبات الواجب على هذا المذهب
متعدّدة فمنهم من نظر الى نفس الموجود من حيث هو موجود
و هو طريقة الالهيين و هو الذي اختاره المص قدس سره و
منهم من نظر الى طبيعة الحركة و هو طريقة الطبيعيين منهم وتقريره
ان يقال لا شك في وجود متحرك ولابدّ له من محرك غير ذاته

اذ الحركة

ذا الحركة امر ممكن لابدّ له من علة فيجب الانتهاء الى محرك غير متحرك
دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وبعضهم يقول انه
الكبرى ولابدّ له من غاية هي اشرف من ذاته ومن مباشر التحريك
ويجب ان ينتهي الى غاية لا غاية اشرف منه دفعا للدور والتسلسل
وهو الواجب ومنهم من نظر الى نفس الانسانية وتقريره
ان يقال ان النفس خارجة في كمالاتها من القوة الى الفعل فلابد
لها من مخرج ويجب الانتهاء الى مخرج غير مخرج دفعا للدور
والتسلسل وهو الواجب تع **قال المحشي** ويمكن هذا الدليل بوجوه اربعة
اقول الفرق بين هذه الوجوه انّ في الاوّل قد جعل مقدم
الشرطية الثانية التي هي الشق الثاني من الترديد ما هو
لازم النقيض لمقدم الشرطية الاولى لا عينه وانما جعل كذلك
ليظهر صحة تعقيب تاليها اعني قوله فله مؤثر لكون علة الحاجة
الى المؤثر هو الامكان عند الحكماء كما عرفت وجعل الدور والتسلسل
دليلا على ما هو لازم للتالي وفي وجه الثاني جعل المقدم الشرطية
الثانية ما هو نقيض صريح لمقدم الاولى وجعل لزوم الدور
والتسلسل تاليها وفي الوجه الثالث ايض فعل في مقدم الشرطية
الثانية ما فعل فيه في الوجه الثاني الا انه جعل تاليها لزوم
الخلف على تقديره وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه
وفي الوجه الرابع فعل ما فعل في الوجه الاول من جعل لازم النقيض
مقدما للشرطية الثانية الا انه جعل تاليها احد الامرين اما لازم

الانتهاء الى الواجب او لزوم الدور والتسلسل بخلاف الوجه
الاول فانه جعل فيه اقل الامرين لازما للتالي الشرطية وثاني
الامرين دليلا عليه فتفطن جميع ذلك قال المحشي اذ تحقق موجود ما
يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما اعترض عليه بما حاصله انه
على تقدير عدم تحقق الواجب يكون تحقق موجود ما متوقفا
على ايجاد سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد متوقفا على تحقق
موجود آخر لا على ذلك الموجود المتوقف على ذلك الايجاد
وهكذا فيلزم التسلسل لا الدور وهل هذا الا كشبهة البيضة والدجاجة
واجاب عنه خاتم الحكماء والمجتهدين اعلى الله مقامه في عليين
بما حاصله ان طبيعة الايجاد لكونها طبيعة ناعتية يستدعي محلا
موجودا لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فيتوقف تحققها على
تحقق طبيعة الوجود وتحقق طبيعة الوجود على تقدير انحصار
الموجود في الممكن يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد فيلزم الدور
في الطبيعتين ورد هذا الجواب استادنا المحقق صدر الحكماء
والمتالهين ادام الله بركاته في العالمين بان الدور في الطبيعة
اي توقف الطبيعة على نفسها غير مستحيل لجواز كون طبيعة ما
باعتبار حصولها في فرد آخر كما في طبيعة الافراد المتوالدة و
ذلك لان مفسدة الدور هو تقدم الشيء على نفسه اي اجتماع
النقيضين والوحدة المعتبرة في التناقض هي الوحدة الشخصية
لا النوعية فالشخص الواحد لا يجوز ان يكون متقدما ومتأخرا

معا واما

٥

معا واما النوع الواحد فلا يستحيل ذلك فيه اصلا كما لا يخفى
واقول ذلك اي كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها
في ضمن فرد آخر انما يصح في الاعداد لا في الايجاد فان الطبيعة
يجوز ان يكون في ضمن فرد متقدمة لحصولها في ضمن فرد آخر
ولا يجوز كونها في ضمن فرد موجدة لنفسها في ضمن فرد آخر فان
ايجاد الطبيعة هو جعلها واقعة في متن الاعيان فاذا وقعت
هي في نفس الامر الواقع لا يجوز ان يجعل نفسها واقعة مرة
اخرى فيها وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون وقوعها في نفس الاعيان
متقدما على وقوعها في نفس الاعيان لكن يجوز اذا وقعت
في نفس الامر الواقع في ضمن فرد ان تصير معدة لحصول نفسها
في ضمن فرد آخر اذ معنى كونها في ضمن فرد انها محفوفة بعوارض
مشخصة معينة ويجوز ان يكون هي في ضمن تلك العوارض
معدة لكونها محفوفة بعوارض مشخصة اخرى ولا امتناع في
ذلك اصلا والحاصل ان الطبيعة النوعية يجوز ان يكون
متاخرة بحسب الزمان ولا يجوز ان يكون متقدمة ومتاخرة بحسب
الذات فان الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في ضمن
افراده الواقعة كل منها في جزء من اجزاء الزمان وليست ابهامية
بحسب وقوعها في نفس الدهر بل هي وحدة ابهامية زمانية
ووحدة شخصية دهرية فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها
في نفس الدهر متقدمة ومتاخرة واعلم ان ما ذكرنا انما يجري

في الوحدة النوعية دون الوحدة الجنسية فان الوحدة الجنسية
ابهامية بحسب وقوعها في نفس الامر ايض لعدم تحصل الطبيعة
الجنسية بحسب ذاتها بدون انضمام الفصول بخلاف الطبيعة
النوعية فانها متحصلة في حد ذاتها في ظرف الواقع فلو كان
بعض افرادها علة لبعض يلزم الدور والتشكيك في الذاتي
ايض ولا يلزم شيء من ذلك في الطبيعة الجنسية ولذلك حكموا
بكون العقول بعضها علة لبعض مع وقوعها تحت جنس الجوهر
مع حكمهم بامتناع التشكيك في الذاتيات ثم اقول الاولى ان يجاب
عن الاعتراض المذكور بان المحشي سمح بان هذه الوجوه كلها مبنية
على مقدمة هي ان مجموع الموجودات الممكنة في حكم موجود واحد في الاحتياج
الى العلة وعلى هذا يكون المراد بموجود ما مجموع الموجودات من حيث هو
مجموع فتوقفه على الايجاد المتوقف على الموجود يستلزم الدور بلا خفاء

قال المحشي ره ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ
اقول اراد بالموجود من حيث هو موجود طبيعة الموجود من حيث
هي هي فلو كان لها مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه لانه لما كان ذلك
المبدأ موجودا لا محالة فيكون طبيعة الموجود متحققة في ضمنه فيلزم كون
طبيعة الموجود علة لطبيعة الموجود ومتقدمة عليها بالذات وقد
عرفت استحالة ذلك وانما يجوز تقدم الطبيعة على نفسها بحسب
الزمان لا بحسب الذات كما مر فلا يرد عليه ما اورده المحقق الفخري
من ان لزوم تقدم الشيء على نفسه ثم اذا الموجود ليس الا الموجود العام

تحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر وهلم جرا وبمكين
الاشتباه ههنا ايض بين التقدم والتاخر الزمانيين الجائزين على الطبيعة
والتقدم والتاخر الذاتيين الممتنعين عليها وقد عرفت الفرق بينهما فلا
تغفل **قال المحشي قدس** وبذلك تثبت وجود واجب الوجود ليس المراد
ان بهذه المقدمة فقط تثبت وجود واجب الوجود بل مع ضم مقدمة
اخرى بديهية هي ان الموجود من حيث هو ممكن لا بد له من مبدأ فتقريب
البرهان هكذا لو كان الوجود المطلق منحصرا في الممكن لزم ان يكون له
مبدأ وان لا يكون له مبدأ وهو اجتماع النقيضين فانحصار الموجود
في الممكن يستلزم اجتماع النقيضين او نقول لو كان الموجود المطلق منحصرا
في الممكن يلزم ان يكون له مبدأ ولو كان له مبدأ يلزم تقدم الشيء على
نفسه فلو انحصر الموجود في الممكن يلزم تقدم الشيء على نفسه والى تقدير
المقدمة الاخرى والتقريب الذي ذكرناه اشار بقوله كما لا يخفى بادنى
تامل فتامل **قال المحشي طاب ثراه** يستشهدون بالحق لا عليه اي يجعلون
الحق شاهدا ودليلا على غيره ولا يجعلون غيره شاهدا ودليلا عليه
هذا اشارة الى طريقة اهل السلوك والرياضة من العرفاء الواصلين
والمشايخ الكاملين فانهم بعد تزكية النفس وتصفية الباطن بالرياضات
والمجاهدات يتوجهون بشراشرهم الى معدن الجود ومحل منبع
الوجود الحق تع وهو نور الانوار ومبدأ الاشراق فيتجلى لهم
حقيقة الحق تع وتفيض على نفوسهم لمعات من تلك الحقيقة فيشاهدون
بذلك النور الفائض عليهم سائر الحقائق بدون مشاركة وهم

ومناقضة شبهة فان قلت فباي وجه جعل هذا البرهان من تلك الادلة
قلت من حيث انه نظر في الموجود المطلق والوجود المطلق المعرى
عن جميع القيود هو الذي جعلوه عين ذاته تعم والموجود المطلق الذي
نظر نا فيه وان لم يكن معرا عن القيود بل لا بشرط القيود وفرق ما
بينهما الا انه منتزع من ذاته تعم فهو من وجوهه تعم فا النظر في وجه
من وجوهه اداتا الى حقيقته تعم فكانا استشهدنا به عليه اذ وجه
الشئ هو الشئ بوجه فتفطن قال المحشي وبعبارة اخرى الفرق
بين هذه العبارة والعبارة السابقة ان تلك باعتبار النظر في
طبيعة الموجود وهذه باعتبار النظر في افراده ولا شبهة في التلازم
بين الطبيعة وجميع الافراد والفرق بين العبارة الآتية والعبارة
السابقة ان السابقة كان حكمها على الموجود المطلق بامتناع كونه
ذا مبدإ والآتية حكم عليه بامتناع صيرورته لا شيئا محضا وبما
ايضا متلازمان والفرق بين هذه العبارة والعبارة الآتية ان
هذه تصرف في موضوع القضية وتلك في محمولها فلا تغفل قال المحشي
مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ الخ قال المحقق الفخري
هذا انما يتم على تقدير وجود الواجب لا مطلقا اقول لعل المحقق الفخري
حمله على رفع الايجاب الكلي بحمل المجموع على الاحادي لكن مراد المحشي
انما هو المجموع المجموعي اعني الذي كما هو موجود عليحدة على ما قرره
سيجيئ فنقول لو كان لمجموع الموجودات من حيث هو موجود مجموع
مبدأ فذلك المبدأ لوجوب كونه موجودا يكون داخلا في المجموع

المنافى

٧

ومن حيث كونه علة لذلك المجموع يكون متقدما عليه
فيلزم توقف الشئ على نفسه وايضا لما كان علة المجموع علة لكل
جزء منه يلزم كون ذلك المبدأ لكونه جزءا من المجموع علة لنفسه فيلزم
تقدم الشئ على نفسه من هذه الجهة ايضا قال المحشي ره مجموع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا قال المحقق الفخري
ان اراد ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير لا شيئا
محضا فمسلم وجميع الموجودات الممكنة ايضا كذلك بلا فرق وان اراد جميع
الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمم
انما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن
لم يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك اقول اراد بمجموع الموجودات
من حيث هو موجود ههنا طبيعة الموجود بما هو موجود كما مرت الاشارة
اليه والدليل عليه قوله من حيث هو موجود دون ان يقول من حيث
هو ان حيث هو موجود كما في العبارة السابقة واراد بطبيعة
الموجود من حيث هو موجود نفسها من حيث هي اى لا بشرط شيئ
فنقول طبيعة الموجود بما هو موجود لا بشرط شيئ يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا والا يلزم صيرورة الوجود عدما فيلزم قلب الحقيقة
وهو محال وطبيعة الممكن بما هو ممكن لا بشرط شيئ لا يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا لا محة فلو كان طبيعة الموجود بما هو موجود قائمة
بطبيعة الممكن من حيث هو ممكن لا قائمة بذاتها ولا بفرد قائم بذاته
يلزم جواز صيرورتها لا شيئا محضا كما لا يخفى ويمكن ايضا ان يكون

المراد ان مجموع الموجودات يمتنع ان يصير لاشيئا محضا بالمرة
وذلك اعني استحالة كون الشيء معدوما بالمرة معلوم بالبديهة
كما هو المشهور ومجموع الممكنات لا يمتنع عليه ذلك بناء على ما
سيمهده من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز الطريان
الانعدام عليها فان قلت يمتنع على الممكن الواحد الانعدام بالمرة و
كذا على الموجود الواحد فعلى الاول لا يصح قياس مجموع الممكنات
على الواحد وعلى الثاني يلغو ذكر المجموع قلت قياس مجموع الممكنات
على الممكن الواحد انما هو في اصل طريان الانعدام واما جواز
صيرورتها معدومة بالمرة فانما يلزم بعد القياس بناء على
انه لا شيئا خارجا عن المجموع ليصير المجموع اياه فانعدامه يكون
انعداما بالمرة واعتبار مجموع الموجودات انما هو لمطابقة
الممكنات اذ الكلام في ان مجموع الموجودات هل هي منحصرة في مجموع
الممكنات ام لا فتدبر قال المحرر وبيان ان جميع الممكنات سواء كانت
متناهية او غير متناهية في حكم واحد اي في حكم ممكن واحد
واعلم ان هذه المقدمة التي قالوا ان في اثبات الواجب على
احدي الطريقين الغير المفتقرة الى ابطال التسلسل لا بد من اعتبارها
وبيان ان مجموع الموجودات الممكنة باسرها من حيث انها مجموع موجود
واحد غير كل واحد واحد منها وقد ادعوا بداهتها ايضا ولي
في تلك المقدمة نظر ليس ههنا موضع ذكره وقد اورد
على تلك المقدمة انه اذا لزم من وجود الاثنين وجود ثالث

وهو معروض

الصرفتم

غير المقدمة

وهو معروض وصف الاثنينية والمجموع معروض وصف الثلاثية لزم
وجود ثالث وجود رابع وهو معروض وصف الثلاثية و
هكذا فيلزم من وجود الاثنين وجودات الموجودات الغير
المتناهية واجيب عنه بان الرابع الذي هو معروض وصف
الثلاثية اعتباري محض ولا تحقق له في الخارج اصلا وذلك
لان هذا المجموع انما حصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين
المفروضين اولا وجزئية المجموع المركب منهما فلو تحقق في
الخارج بل لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين ف
المفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون موجودا
في الخارج بل لو صح ذلك فانما هو في الاعتباريات وقد ادعوا الضرورة
فيه هذا وليعلم ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها
مما يبتني على كلتا المقدمتين بل بعضها على تلك المقدمة وبعضها
على المقدمة التي ذكرها المحشي كما لا يخفى على المتامل في تلك
البراهين قال المحرر في امكان طريان الانعدام عليها قال المحقق
الفخري ان اراد به الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي نفعا لجواز ان
يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب
ان كلا منها مع العلة الموجدة وان اراد به الامكان الوقوعي
فمسلم والمستند مامر والفرق بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر
اذ الممكنات المتناهية ينتهي الى ممكن موجود ولا بد له من موجد
وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد واما الممكنات

الغير المتناهية فلا ينتهي الى ممكن وبطلان التسلسل غير مأخوذ في
الدليل اقول طريان الانعدام على الممكن انما يكون ممتنعا في
نفس الامر لو كان وجوده واجبا فيها ولو بالغير وذلك
على تقدير عدم الواجب مم اذ وجود المعلول وان كان واجبا
مع وجود العلة لكن وجود العلة ليس بواجب فيمكن رفعهما
جميعا فاحد انحاء العدم لا يصير ممتنعا على الممكن وهو عدمه
مع عدم علته فلم يصر هذا النحو من العدم ايضا ممتنعا عليه لم يصر
وجوده واجبا في نفس الامر ولما كان حال كل واحد من الممكنات
بمنزلته فظهر ان هذا النحو من العدم اعني عدم كل واحد مع عدم
الجميع ليس ممتنعا عليهما سواء كانت متناهية او غير متناهية و
ان كان عدم كل واحد مع وجود علته ممتنعا وذلك واضح جدا
عند النظر الصحيح ولا فرق في ذلك بين ان ينتهي السلسلة الى
ممكن لا موجد له وبين ان يذهب الى غير النهاية اذ موجب
ذلك انما هو عدم الواجب الذي يسد جميع انحاء العدم
على الممكن لما يحصل الا به ولا في صحة ما قيل من
ان موجد جميع الممكنات الصرفة الخ اي جميع الممكنات من حيث هي مجموع
فهذا الدليل يتوقف كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات
الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا على حدة ليحتاج الى الموجد
وكذا الدليل الذي يليه فلا تغفل ولا في صحة ما قيل من ان
اجزاء الممكنات الصرفة اي بعض الاجزاء واما كلها فامتناع

عليها اظهر

عليها اظهر للزوم كون الشيء علة لنفسه اذ المجموع الممكنات على
تقدير كونها موجودة على حدة لا يكون عين جميع الاجزاء
اذ بملاحظة المقدمة المذكورة هذا يشعر بالخلط بين المقدمتين
والمراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق هي العلة التامة فظاهر ان
العلة التامة للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع الاجزاء بمعنى
عدم احتياج شيء منها الى امر خارج عنها والا لم يكن تامة
لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ لوجوب
الممكنات الخ اي لوجوب مجموع الممكنات من حيث هو مجموع او لوجوب
شيء من الممكنات وهذا الدليل مبتني على مقدمة اخرى غير تينك
المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد والدليل
عليها انه لو امكن وجود الممكن بمجرد الاولوية فاذا فرضنا وقوع
وجوده فاما ان يمكن وقوع عدمه بدلا عن وجوده او لا يمكن فان
امكن كان وقوع وجوده مع امكان وقوع عدمه ترجيحا بلا مرجح و
ان لم يمكن يلزم كون الاولوية وجوبا هف فتقرير الدليل هو
ان موجد الشيء يجب ان يكون موجبا لوجوده والممكن ليس
موجبا لوجود شيء اذ معنى الوجوب لا يمكن ان يكون عاريا عن
الوجوب فموجد الشيء لا يمكن ان يكون ممكنا فلو لم يكن الواجب
موجودا لم يمكن ان يتحقق موجود اصلا اذ لا شيء
من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد اه
الظاهر ان هذا هو البرهان المسمى بالاسد الاخصر وتقريره انه

لولم يكن موجود له الوجود بذاته لم يحصل موجود اصلا اذ الوجود
ح لا يحصل الا بالاستفادة من الغير وهذا الغير ايض لم يكن له الوجود
بالذات فيجب ان يستفيده من الغير ايض والاغيار وان كانت
غير متناهية لما لم يكن لشيء منها وجود بالذات فهي في حكم ممكن
واحد فمن اين يحصل الوجود ولاثبات هذا المطلب منهج آخر
وهو ان يعتبر مجرد الامكان لح اي ما مر من الادلة انما اقيمت باعتبار
النظر في الوجود بالفعل ويمكن اقامة الدليل باعتبار مجرد امكان
وقوع الوجود دون فعليته وذلك بان يقال لا شك في انه
يمكن ان يقع ممكن ما موجودا في الخارج ولولا وجود الواجب لامتنع
ذلك اذ امكان وقوع موجود ما على تقدير عدم الواجب يتوقف
على امكان وقوع ايجاد ما لكونه طبيعة ناعتية يتوقف على امكان
وقوع وجود ما فيلزم الدور او نقول وقوع طبيعة الموجود بما
هو موجود يجب ان يكون بلا مبدء والا لزم تقدم الشيء على
نفسه ووقوع طبيعة الممكن بما هو ممكن لا بد له من مبدء فلو انحصر
الموجود الممكن الوقوع في الممكن لزم اجتماع النقيضين او نقول
مجموع الافراد الممكنة الوقوع لا بد له من علة وهي لا يمكن ان يكون
نفسه ولا جزءه بل يكون خارجا منه فعلى تقدير عدم الواجب يلزم
ان لا يكون ذلك المجموع ممكنا بالامكان الوقوعي وقس على
هذا سائر الطرق المص اعلى الله مقامه وجود العالم بعد عدمه
ينفي الايجاب الايجاب هو وجوب الفعل عنه تع اما دائما او في

وقت

وقت والاول هو المذهب الحكماء وهو المنفي ههنا والثاني هو
المذهب المصنف وبعض المتكلمين فههنا نزاعان احدهما بين
الاشعرية وبين المص وسائر المتكلمين والحكماء وهو انه هل يجب
عنه تع فعل ام لا الثاني مذهب الاشعرية والاول مذهب غيرهم
وثانيهما بين المصنف وبعض المتكلمين وبين الحكماء وهو انه هل يجب عنه
دائما او في وقت الاول مذهب الحكماء والثاني مذهب غيرهم و
لا نزاع لاحد في صحة صدور الفعل والترك عنه تع بالنظر الى
ذاته مع قطع النظر عن الارادة ومعها يرتفع النزاع بين الحكماء و
المعتزلة ويبقى بينهما وبين الاشعرية وتفسيرهم القدرة والاختيار
بالصحة المذكورة يشعر بكون الايجاب المتنازع فيه هو الايجاب بالمعنى
المقابل للصحة المذكورة وليس كذلك الا ان يراد بالصحة الامكان الوقوعي
ومن قال بوجوب الفعل عنه تع لم يقل بجواز تخلف الفعل عنه تع
اذا وجب اصلا سواء في ذلك القائل بوجوب الفعل عنه تع دائما
او غيره ثم اقول لفظ الايجاب يمكن كونه مصدرا لبناء الفاعل وهو كون
الفاعل موجبا بصيغة الفاعل وكونه مصدرا لبناء المفعول اعني كون
الفاعل موجبا بصيغة المفعول والموجب بصيغة المفعول يطلق على
فاعل يجب عنه الفعل لا بقدرته واختياره كلفظ المضطر وبصيغة
الفاعل يطلق على فاعل يجب فعله بقدرته واختياره والحكماء لما
قالوا بوجوب الفعل عنه تع بقدرته وارادته واختياره غير منفكة وغير
زائدة عن ذاته تع وعند المتكلمين يعتبر في مفهوم القدرة والارادة

مباحث قدرة الباري

والاختيار وامثال ذلك كونها اما زائدة على الذات ومنفكة عنها ايضا

ولو كان بمعنى انفكاك متعلقها وقتا ما عن الذات كالاشعري واما

منفكة فقط بالمعنى المذكور كالمعتزلة زعم المتكلمون ان الله تع

على مذهب الحكماء ليس فاعلا مختارا بل فاعلا موجبا بصيغة المفعول

ولذلك يكفرونهم في ذلك زعما منهم ان فاعليته تع عند الحكماء كفاعلية

النار في الاحراق والشمس في الاضاءة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

واما الحكماء انفسهم فالظ انهم لا يطلقون عليه تع لفظ الموجب

بفتح الجيم ولو اطلقوا بفتح الجيم ايض فالظ انهم ارادوا كون الفاعل

محكوما عليه بوجوب الفعل عنه لا لكونه مضطرا بل الموجب بكسر الجيم

انه يجب فعله تع عنه بقدرته واختياره فهو موجب اي مفيض لوجود

المعم وقاهر بجميع انحاء عدمه حتى يصير موجودا فبمجانسة لفظي

الموجب والموجب مع ما اشرنا اليه صار موجبا لهذا النزاع ومنشأ

لذلك التشنيع والا فلا نزاع ولا شناعة عند التحقيق في ذلك

الشيخ ذهب المليون قاطبة الى ان تاثير الواجب في العالم

بالقدرة والاختيار واعلم انه اذا صدر عنا فعل اختياري

فلا بد هناك من مباد اربعة العلم والمشية والارادة والقدرة

وهذه صفات قائمة بنا وانها زائدة علينا وقد ينفك بعضها عن

بعض ويستحيل صدور الافعال الاختيارية عمن يفقد كلها او

بعضها فالفعل الاختياري هو ما يصدر عن الفاعل بتلك المبادي

والقادر المختار من يصدر عنه الفعل بتلك المبادي فلو فرضنا

ان تلك

ان تلك المبادي حاصلة لواحد منا بالقياس الى فعل مخصوص

دائما لكان صدوره عنا دائما ولا يقدح ذلك في كون ذلك الفعل

اختياريا ولا في كون ذلك الفاعل قادرا مختارا اذا عرفت ذلك

فاعلم ان صفاته تع لما كانت عين ذاته فمبادي الافعال الاختيارية

من العلم والمشية والارادة والقدرة يكون حاصلة له تع دائما فلو

دام عنه صدور الفعل بسبب دوام تلك المبادي كما هو مذهب

الحكماء لم يكن ذلك منافيا لقدرته تع فالقول بكون تاثيره تع

وقالوا

نعم

والاختيار وامثال ذلك كونها اما زائدة على الذات ومنفكة عنها ايضا
ولو كان بمعنى انفكاك متعلقها وقتاما عن الذات كالاشعري واما
منفكة فقط بالمعنى المذكور كالمعتزلة زعم المتكلمون ان الله تعالى
على مذهب الحكماء ليس فاعلا مختارا بل فاعلا موجبا بصيغة المفعول
ولذلك يكفرونهم في ذلك زعما منهم ان فاعليته تعالى عند الحكماء كفاعلية
النار في الاحراق والشمس في الاضاءة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
واما الحكماء انفسهم فالظاهر انهم لا يطلقون عليه تعالى لفظ الموجَب
بفتح ا
محكوم
انه يجب
المعو
الموجب
لذلك

بالقد
فلابد
وهذه
بعض
بعض
والقا

ان تلك المبادي حاصلة لواحد منا بالقياس الى فعل مخصوص
دائما لكان صدوره عنا دائما ولا يقدح ذلك في كون ذلك الفعل
اختياريا ولا في كون ذلك الفاعل قادرا مختارا اذا عرفت ذلك
فاعلم ان صفاته تعالى لما كانت عين ذاته فمبادي الافعال الاختيارية
من العلم والمشية والارادة والقدرة يكون حاصلة له تعالى دائما فلو
دام عنه صدور الفعل بسبب دوام تلك المبادي كما هو مذهب
الحكماء لم يكن ذلك منافيا لقدرته تعالى فالقول بكون تاثيره تعالى
في العالم بالاختيار ليس مختصا بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون
بذلك والايجاب المقابل لهذا الاختيار مما لم يقل به احد نعم
الايجاب الذي قال به الحكماء وهو بمعنى دوام الفعل وقدم
الاثر لا غير واما صحة صدور الفعل والترك فان اريد بالنظر
الى ذاته تعالى فقط من دون انضمام تلك المبادي فالقول بها
ايضا غير مختص بالمليين وان اريد مع انضمام تلك المبادي
فالقول بعدمها غير مختص بالحكماء بل المعتزلة والمنفم ايضا
قائلون بذلك فالنزاع بين المعتزلة والحكماء انما هو في دوام
الفعل وقدم الاثر وعدمه لا غير وبين الاشعرية والحكماء
في ذلك وفي مطلق الوجوب ايضا لا غير وبين المعتزلة والاشعرية
في مطلق الوجوب فقط لا غير اي بمعنى ان ليس
شيء منها لازما لذاته يعني ان صحة الفعل والترك التي فسر
بها الاختيار بها ينبغي ان يراد به الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك

الفعل عنه ليصير القول بالاختيار بهذا المعنى مختصا بالمليين
والا فالصحة بمعنى الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لا يختص
القول بها بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون بها اتفاقا للفلاسفة
في تعريف القدرة عبارتين تقليل بحمل الصحة على الامكان الوقوعي
يعني ان احدى عبارتي الحكماء في تفسير القدرة هي صحة الفعل
والترك ومعنى العبارة الاخرى مساوق للاولى فلو لم يكن معنى
الصحة في عبارة المليين هو الانفكاك بل كان هو الامكان بالنظر
الى ذات الفاعل لم يبق نزاع بين الحكماء والمليين في معنى
الاختيار ولهذا حكم بان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا
في قدم العالم وحدوثه وانما خص المعتزلة بالذكر لان الاشاعرة
لا يوجبون ايجاد الفعل مع ضم الارادة ايضا كما عرفت وقوله فالمنا
في هذا الكتاب تخطئة للشارح حيث فسر الاختيار بصحة الفعل و
الترك التي مشترك بين عبارتي الحكماء والمليين وجعل الايجاب
قسيما للاختيار بهذا المعنى ونسبه الى الحكماء مع انهم ليسوا قائلين
بالايجاب بهذا المعنى وهذه التخطئة مع قطع النظر عن حمل
الصحة بمعنى الامكان الوقوعي واما بعد حمل الصحة على الامكان
الوقوعي المستلزم للانفكاك فللايجاب المقابل لهذه الصحة
هو بمعنى امتناع الانفكاك فلا تخطئة هكذا ينبغي ان يفهم الحاشية
وهذا على تقدير ان يكون قوله والغرض عن معنى الصحة ههنا ليس
الامكان الذاتي هكذا بدون الا علما في بعض النسخ واما على
تقدير وجود

تقدير وجود الا بعلما ليس علما في بعض النسخ يكون عنها اشارة

تقديره وجود الآ بعلا ليس علما في بعض النسخ يكون منها اشارة
الى مقام تفسير القدرة وقوله فان للفلاسفة الخ تعليلا لكون الصحة
بمعنى الامكان الذاتي فان كون الفلاسفة القائلين بالايجاب قائلين
بهاتين العبارتين المتلازمتين بحسب المعنى انما يكون على تقدير
كون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فيجب ان لا يكون في عبارة المليين
بذلك المعنى ولذلك فسر المحشي بقوله بمعنى ان ليس شيئا منها
لازما للذات الخ ليختص هذه العبارة بالمليين وح فالتخطئة على الحاشية
فانه لما كانت عبارة الصحة مشتركة بين الفلاسفة والمليين وان كانت
عند كل منهما بمعنى آخر كان المناسب ان يقيد الايجاب بامتناع الانفكاك
لا ان يفسر الاختيار بالصحة المشتركة ويطلق الايجاب على مقابلة
الاختيار بدون التنبيه وتعيين المعنى المراد فان الوهم يذهب ح
الى ان الصحة بمعنى الامكان الذاتي على ما هو المشهور ويكون الايجاب
مقابلا للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة مع ان الفلاسفة ليسوا
قائلين بالايجاب بهذا المعنى فافهم فالمناسب في هذا
ان يفسر الايجاب المذكور الخ يعني اذا عرفت ان الايجاب بمعنى
وجوب الفعل عنه تع مع ضم العلم والارادة متفق عليه بين المصنف
ومن يحذو حذوه وبين الحكماء وبمعنى وجوب الفعل عنه تع بدون
ضم العلم والارادة عدم متفق عليه بينهما ايضا فتفسير الايجاب
ههنا لا يليق بهذا المعنى بل ينبغي ان يفسر بتعلق علمه وارادته تع
في الازل بالايجاد العالم فيرح يتحقق النزاع بين المصنف والحكيم

الفعل عنه تع ليصير القول بالاختيار بهذا المعنى مختصا بالمليين

لكنه ليس عين النزاع في حدوث العالم وقدمه فاذا ثبت حدوث
العالم ينتفي قدمه الذي هو معنى الايجاب الفاعل ههنا بالضرورة فلا حاجة
الى الاستدلال الذي ذكره الشارح نعم هذا الاستدلال انما يحتاج اليه من
اراد نفي الايجاب بالمعنى الاول كالاشعري فلا تغفل
تقدير هذه الاجراء لقائل ان يعارض المصنف رح بعين ما كان المص اذ على
قائلا بامتناع الترجيح بلا مرجح كالحكماء فيمكن ان يقال هذا الدليل
معارضة عليه لابتنائه على امتناع الترجيح بلا مرجح والاشعري لما لم يقل
بذلك الامتناع فيمكنه اجراء هذا الدليل ولا يعارض عليه واما قول
المحقق القمري ان المعارضة مندفعة عن المص اذ له ان لم يمنع لزوم
الترجيح بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح وليس هذا
المنع للحكماء اذ منع التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل
مختارا له وجه صحيح واما على تقدير كونه موجبا والاثر حادثا فلا وجه
له فليس بشيء اذ علم الفاعل بالاصلح لو امكن ان يكون مرجحا على
تقدير اختيار الفاعل امكن على تقدير ايجابه ايضا اذ قد عرفت ان
الايجاب الذي يقول به الحكيم ليس بمعنى العلم والارادة الا ان الحكيم
لما لم يقل بالحدوث لم يكن ذلك مذهبه وسند المنع لا يلزم ان
يكون مذهبا للمانع والحاصل انه لا فرق في ورود هذا المنع بين ان
يكون الفاعل مختارا وبين كونه موجبا بالمعنى المختار كما لا يخفى
وايضا لو صح ما قاله لكان اجراء هذا الدليل من قبل المص الزاما على الحكماء
وهو ليس بصحيح لابتنائه على امتناع التسلسل في المتعاقبين وهو ليس بممنوع عندهم

قوله فكيف

فكيف يصح استعماله في مطلوبهم رح اقول فيه بحث لانه
ان اراد انه لا يصح استعماله في مطلوبهم برهانيا فهو كذلك لكنه لا يصح
استعماله من قبل الاشعري ايضا برهانيا لتجويزه الترجيح بلا مرجح
وان اراد انه يصح استعمال الاشعري له الزاميا ولا يصح
استعمال المعتزلة والمص له الزاميا فليس كذلك لان هذا الدليل
لابتنائه على استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة لا يصح
استعماله الزاميا على الحكماء اصلا كما عرفت فالحق ان هذا الدليل
على التقرير الذي ذكره الشارح لا يصح اجراؤه اصلا لا من قبل الاشعري
ولا من قبل غيره لا برهانيا لابتنائه على التوقف على شرط حادث
وهو غير تام عند المتكلمين اما عند الاشعري فلتجويزه الترجيح
بلا مرجح واما عند غيره فلان المرجح عندهم اما علم الفاعل و
اما ذات الوقت ولا الزاميا لابتنائه على استحالة جميع اقسام
التسلسل وهو غير تام عند الحكماء نعم يمكن اجراؤه الزاميا على تقرير
آخر على تقدير حدوث الفعل المطلق بان يقال لو كان الفاعل
موجبا لزم قدم الفعل المطلق والا لزم تقدم الشيء على نفسه
لانه لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقف حدوثه على شرط
هو ايضا فعل تعم فهو من حيث انه داخل في الفعل المطلق متأخر
ومن حيث انه شرط لحدوث الفعل المطلق متقدم فيلزم تقدمه
على نفسه بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب
مطلقا بالدليل المذكور وهو انه كان تاثيره تعم في الحادث

يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل فى الحوادث
وكلاهما محال ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لا ينفى الايجاب
اصلا لا برهانيا ولا الزاميا اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح
لما كان جائزا عند الاشعري فلو كان الفاعل موجبا والفعل
حادثا لا يلزم التوقف على شرط حادث عنده واما الثاني
فلان التسلسل فى الحوادث غير ممتنع عند الحكيم كما عرفت
اي قدم الفعل المطلق قال المحقق الفخري لا وجه لهذا التخصيص
[illegible]
بل الظ لزوم قدم كل فرد شخصي من الجواهر والعرض و
بالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار
باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشاعرة
القائلين بان لا فاعل فى الوجود الا الله لجريان الدليل بلا شبهة
وهذا اشنع واقبح كما لا يخفى اقول قد عرفت ان هذا البرهان
على تقرير الشارح لا يتم اصلا بل يمكن اجراؤه الزاما على تقرير آخر
على تقدير حدوث الفعل المطلق كما ذكرنا بل يصير الدعوى
ح بديهية كما زعم المحشي ره فظهر انه لا بد من هذا التخصيص
ليتم المطلوب الا ان هذا التخصيص لا يجعل البرهان على تقرير الشارح
تاما بل يجعل المدعى بحيث يستغني عن البرهان فافهم
وايضا الايجاب بهذا المعنى اعني الذي بنى الشارح كلامه
عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان الفاعل بذاته
موجبا تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل

موجبا

مع ما ذاته بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث

يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث

موجبا بذاته بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث
ضروري فهي مستندة عندهم اليه نعم بشروط معدات مخصصة
لوجود كل منها بزمانه المختص به فمن فرض الايجاب بهذا المعنى
لا يلزم الا قدم الفعل المطلق وما ذكر من لزوم كل فرد من الجواهر
والاعراض انما يلزم لو لزم من كون الفاعل موجبا كونه موجبا
بذاته بالنسبة الى كل فرد من الافراد ومن اين يلزم ذلك
ذلك التوقف مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعا اه
ذلك التوقف مبتداء خبره قوله مستلزم لتقدم الشيء على نفسه
وقوله واما ان استلزام الخ مجرور معطوف على محالية في قوله
لمحالية وقد يوجد العطف في بعض النسخ عند قوله لمحالية
الحدوث عطفا على معنى قوله كما مرت الاشارة اليه ويكون
سندا آخر للمنع وح يكون قوله كما مرت الاشارة اشارة الى ما
ذكر سابقا من ان حدوث الفعل لا يتوقف على شرط عند المص
وبعض المتكلمين فكانه قال كون التوقف على شرط لازما لحدوث
الفعل المطلق ممنوع لما مرت الاشارة اليه ولان هذا الحدوث
على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم
المح اي انما حكمتم بتوقف الحدوث على شرط لئلا يلزم
او الترجيح بلا مرجح فاذا كان هذا الحدوث محالا جاز ان
يستلزم محالا آخر واما على تقدير عدم العاطف على ما في
اكثر النسخ بقوله كما مرت الاشارة اليه اشارة الى قوله قبل

والحاصل ان القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند المص والمعتزلة ١٢ الحاشية

هذه الحاشية اي قدم الفعل المطلق يعني قد مرت الاشارة
الى ان المراد حدوث الفعل المطلق وقوله لحالية سند للمنع
كما ذكرنا فعلى وجود العاطف يكون المنع مسندا بسندين وعلى
عدمه بسند واحد واما كون ذلك التوقف مستلزما لتقدم
الشيء على نفسه فتقريره ان يقال المراد بالفعل المطلق في
القول السابق ما يطلق عليه الفعل اعني فردا ما وفي هذا القول
مجموع الافراد لان الفعل المطلق ههنا منفي والنفي اذا ورد
على الفرد المنتشر الذي هو معنى النكرة يفيد العموم وذلك
لان معنى الاستدلال هو ان الفاعل لو كان موجبا لزم ان
يكون فعلا ما قديما والا اي وان لم يكن فعلا ما قديما يكون
كل فعل حادثا واذا كان كل فعل حادثا يلزم توقف هذا الحدوث
اعني حدوث المجموع على شرط حادث فذلك الشرط لكونه
من الفعل المطلق يجب ان يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب
ان يكون مقدما عليه فيجب تقدمه على نفسه ايضا كما ذكرنا
في تقرير الدليل هذا حل الحاشية وقال المحقق الفري محصول
كلام بعض الاعلام بعد التلخيص ان حدوث الفعل المطلق
على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور محال بلا شبهة وكون الحدوث
مستلزما للمحال هو التوقف على الشرط فيما نحن فيه مستلزم لتقدم
الشيء على نفسه فالتوقف على الشرط محال اقول لعل المحقق جعل
قول المحشي لحالية خبر ذلك التوقف على ما ذهب اليه
بعض الاعلام

بعض الاعلام وجعل قوله وامكان مبتدأ آخر خبره مستلزم وقوله لنا
حاصله الاعتراض على الشارح بان الحكم بكون حدوث الحادث موقوفا
على الشرط الحادث انما يصح كلية اذا كان كل حادث في الواقع
فردا من افراد الفعل المطلق ولم يكن في جملة الحادثات حادث هو
الفعل المطلق اذ على تقدير كون الحادث هو الفعل المطلق
فظاهر انه لا يصح توقفه على شرط حادث اذ لا شيء بعد الفعل
المطلق لكن الحادث الذي فرض في الدليل حدوثه هو الفعل المطلق

ويحتمل ان
يكون قوله لحالية
من الحدوث خبرا عن قوله
ذلك التوقف كما ان قوله مستلزم خبر [illegible]
[illegible] وامكان استلزام الح ولعله اراد [illegible]
[illegible] ان حدوث الفعل المطلق [illegible]
[illegible] انت خبير بما [illegible]
[illegible] بطلان الكل [illegible]
[illegible] وكون الفعل [illegible]
[illegible]
وجود العالم بعد عدمه [illegible]
لا زمان التوقف على الشرط الحادث الى آخر الاستدلال [illegible]

هذه الحاشية اي قدم الفعل المطلق يعني قد مرت الاشارة
الى ان المراد حدوث الفعل المطلق وقوله لمحالية سند للمنع
كما ذكرنا فعلى وجود العاطف يكون المنع مسندا بسندين وعلى
عدمه بسند واحد واما كون ذلك التوقف مستلزما لتقدم
الشئ على نفسه فتقريره ان يقال المراد بالفعل المطلق في
القول السابق ما يطلق عليه الفعل اعني فردا ما وفي هذا القول
مجموع الافراد لان الفعل المطلق ههنا منفي والنفي اذا ورد
على الف…
لان م…
يكون…
كل فعل…
اعنى…
من الف…
انيكو…
في تقر…
كلام…
على تقد…
مستلز…
الشئ…
قول ا…

بعض الاعاظم وجعل قوله وامكان مبتداء آخر خبره مستلزم و
حاصله الاعتراض على الشارح بان الحكم بكون حدوث الحادث موقوفا
على الشرط الحادث انما يصح كلية اذا كان كل حادث في الواقع
فردا من افراد الفعل المطلق ولم يكن في جملة الحادثات حادث هو
الفعل المطلق اذ على تقدير كون الحادث هو الفعل المطلق
فظاهر انه لا يصح توقفه على شرط حادث اذ لا شيء بعد الفعل
المطلق لكن الحادث الذي فرض في الدليل حدوثه هو الفعل
الذي هو محال على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور فحدوثه
فرضا لا يتوقف على الشرط هذا معنى الجملة الاولى ومعنى الجملة الثانية
دفع دخل على ما ذكر يعني لو قيل حدوث الفعل المطلق وان
كان محالا لكن لما فرضنا وقوعه صح توقفه على الشرط لجواز استلزام
المحال المحال قلنا يلزم تقدم الشيء على نفسه لا التم على ما هو مدعى
الشارح ثم قال ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد
من العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا مما لا شبهة فيه
وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف
على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام المحال
المحال ههنا هو كون فرد من العالم متقدما على آخر لا تقدم الشيء
على نفسه انتهى اقول وانت قد عرفت ما فيه فلا تغفل
لا حاجة الى هذا التقييد اقول لما كان الشارح حمل الايجاب
على معنى وجوب الفعل عنه تعالى مع ضم العلم والارادة وبالجملة

جميع ما يتوقف عليه الايجاب ولهذا احتاج في نفيه على هذ
الاستدلال فظ ات الايجاب بهذا المعنى يتصور كونه تاما وغير
تام ضرورة ان الفاعل المستجمع بشرايط التاثير موجب تام
وبدونه موجب غير تام وحدوث الفعل اذا كان غير متوقف
على شرط كان الفاعل مستقلا في الايجاد وتاما في اقتضاء
وجوده وح فرض حدوثه انما هو فرض التخلف عن الموجب
التام وهو مح بالضرورة واما اذا توقف حدوثه على شرط حادث
فتخلفه عن الفاعل ليس تخلفا عن الموجب التام فليس بمحال
وح يحتاج الى هذه التقييد ليتم الكلام واما اذا فسر الايجاب بتعلق
علمه وقدرته بالايجاد في الازل فلا يتصور كونه تاما وغير تام
كما لا يخفى فهذا الكلام من المحشي ان كان ايرادا على الش كما هو الظ
فهو غير وارد عليه بناء على ما بني كلامه عليه وان كان تحقيقا
للمقام فلا جد وى له اذ على تقدير حمل الايجاب على المعنى الثاني
لا حاجة الى ... الاستدلال اصلا فالاستدلال على هذا التقدير
مستدرك فضلا عن تقييد الموجب الواقع فيه بالتام وايض
التخلف عن الموجب بالمعنى المذكور اعني بالمعنى الثاني
لا يتصحح بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور كونه غير تام اصلا
فتامل قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك اه
قال المحقق الفهري فيه بحث اذ المتبادر من الموجب التام ما يكون
ذاته كافية في الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا على العلم بالاصلح

وهذا مشترك

وهذا مشترك اقول العلم بالمصلحة اذا كان عين ذات الفاعل لصدق
ان كان ذاته كافية من غير حاجة الى اعتبار امر زائد فيلزم الاشتراك
لكن يرد عليه ان المتبادر من قوله احدهما معتبر عند الحكماء والآخر
عند المص ان الموجب المعتبر عند الحكماء هو بالمعنى الثاني وبالمعنى
الاول عند المص والحكيم واحد وليس الموجب بهذا المعنى موجبين
ليتصور كون احدهما معتبرا عند المص والآخر عند الحكماء فح ليس
الموجب التام مشتركا بين هذين الموجبين اعني الموجب بالمعنى
الاول المعتبر عند المص وبالمعنى الثاني المعتبر عند الحكماء فقط
فان الموجب بالمعنى الثاني لا يتصور تاما وغير تام كما عرفت
فتامل وايض التخلف عن الموجب التام وان كان محالا الخ
قال المحقق الفهري هذا لا يدفع كون القيد المذكور للتوضيح بل هو
منع الاستحالة اللازم وجوابه ان قوله يلزم قدمه بين وما ذكره
بقوله اذ لو كان حادثا اه تنبيه كما اشار اليه هذا الفاضل سابقا
بقوله لزوم قدم العالم للايجاب بين لا حاجة الى التنبيه انتهى
اقول ليس غرض المحشي الا بيان فساد هذا التنبيه وانه لا يصلح
للتنبيهية لا غير فتدبر وايض ذلك التخلف اه يعني
لما كان المفروض حدوث الاثر المطلق على تقدير الايجاب في
الازل فالتخلف لازم سواء توقف على الشرط ام لا اذ الشروط
وان كانت غير متناهية يلزم حدوثها بالنوع ايض لصدق
الاثر المطلق عليه فيلزم التخلف لا محة وفيه نظر اذ ... آه

فلا يلزم على تقدير الاجتماع التخلف عن الموجب التام ولعل مراد الفاضل الشيرازي المذكور بما قرره هو ... المتناهية للتأثير دون الاولى والافتقار الى الشروط الغير قسمان تام وناقص والتدرج غير ان الموجب الازلي فلزم التخلف مع ان موجب التام في الازل مع ما يوجد من الشروط بهما فيما لا يزال في الازل فيكون مجتمعة الحادثة فلا يتصور اجتماعها طاب ثراه بهما كان في الشروط ايت خبير بان كلامه

لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ماسوى الله مطلقا وان كان

وذلك حيث نفى

بالنوع بل ذلك مما لا سبيل اليه عقلا ولو سلم ذلك لا يلزم

اجتماع الشروط

التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان

في الازل فقد يتوقف

يلزم التخلف وذلك عين ما ادعاه فتامل وايضا قد عرفت ان

تاميته حيث توقف

بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل بل على تقدير

تاثيره بجميع الشروط المجتمع

الايجاب مطلقا فتامل فلا تغفل قال الشارح متعاقبة او مجتمعة

في الحدوث فلا ... تامية

اقول اراد بالاول المعدات وبالثاني الشروط والملاق

الموجب فيكون

الشرط على المعد تجوز وقول المحقق الخزري في تفسير قوله

مراده من قوله

متعاقبة اي في الحدوث بان يحدث شرط عقيب شرط سواء

فيما بعد والاجتماع

بقي الاول او لا كما في المعد وعلى الثاني يكون في اطلاق الشرط

احتمال اخر هو الاجتماع في الحدوث

تجوز وبما قررنا يظهر معنى الاجتماع ويدل صريحا على ان

التعاقب يكون في الشروط ايض وذلك باطل اذ الحادث يحتاج

الى شرط حادث معه او الى معد حادث قبله ولا يجوز ان يحتاج

الى شرط حادث قبله وان كان باقيا معه والا لزم التخلف و

الحاصل ان الحادث اذا احتاج الى امر سابق عليه بالزمان

يجب ان يكون ذلك الامر معدا له ينعدم عند حدوثه ولا يجوز

ان يكون شرطا له باقيا معه والسر في ذلك ان المعد ما يكون

بعدمه مرجحا للمعلول والشرط ما يكون بوجوده مرجحا له فلو كان

مرجح حدوث المعلول سابقا عليه بالزمان يجب ان ينعدم عند حدوث

المعلول ليكون بانعدامه مرجحا فلو كان شرطا له كان بوجوده مرجحا

له فلو كان قبله بالزمان يلزم التخلف لا محالة فتفطن لا يخفى

عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام آه

قال الخزري اذا كان الاجتماع في الازل وللاجتماع احتمال آخر نبهناك

عليه اقول قوله نبهناك عليه اشارة الى ما نقلنا عنه قبيل هذا وهذا

الكلام يشعر بكون الاجتماع في الازل صحيحا وهو باطل اذ الكلام في

الشروط الحادث وكلام المحشي لا يتوقف على الاجتماع في الازل بل اذا

كان الاجتماع مع المعلول يلزم التخلف ايض لكن لا تخلف المعلول فقط بل

تخلف العلول ومجموع الشروط الحادثة معه فتامل العمدة في

اثبات حدوث العالم اجماع المليين آه يعني ان حدوث العالم بمعنى

جميع ماسوى الله وان لم يكن ثابتا بالدليل العقلي بل الثابت بالدليل

انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكنه ثابت بالاجماع والحديث

الذي هو المعتمد فيما لا سبيل للعقل اليه اي غير ثابت بالدليل العقلي

وما لا يكون ثابتا بالدليل العقلي اذا كان مخالفا للاجماع والحديث

فهو باطل ولا يلتفت الى تجويز الفاضل عاقل فالواسطة اي كون

بعض ماسوى الله قديما وواسطة في الايجاد بين الله وبين سائر

ماسواه غير معقولة وقد يقال اثبات حدوث العالم بالاجماع

والحديث يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على اثبات النبوة

المتوقف على قدرة الواجب نعم والا لجاز ان لا يقدر على عدم

اظهار المعجزة في يد الكاذب ويجاب بان اثبات النبوة لا يتوقف على

القدرة بمعنى وقوع الفعل والترك بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ

لم يفعل فان عند الحكماء ايض يكون افعاله تع مشتملة على حكم ومصالح
فلا يجوز عليه اظهار المعجزة على يد الكاذب و بان بمجرد مشاهدة المعجزة
يحصل العلم بصدق صاحبها نحصل العلم بكل ما اخبر به حتى بوجود
الواجب وفي هذا تامل   وايض الدليل العقلي قائم آه اقول لم يثبت
دليل على ان الممكن لا يوجد جوهرا بل الثابت ان الجسم لا يوجد
جسما ولا مجردا نعم ما لا وجود له باعتبار ذاته لا يمكن ان يوجد شيئا
باعتبار ذاته لا انه لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار وجود الفايض من
علته ايض وما نقل عن بهمنيار لا يدل على ذلك كيف والحكماء كلهم
قائلون بالوسايط مع انهم مصرحون بان لا موثر في الوجود الا الله
فعن كلامهم ان الايجاد في الحقيقة ليس الا من الله تع وما يصدر عن
غيره انما يصدر عن ذلك الغير من الجهة المستندة اليه تع لا من جهة
ذات ذلك الغير والحاصل ان كل ممكن زوج تركيبي مشتمل على ما بالقوة
ولو بحسب الذات فقط وهو الذي له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل
وهو الذي له من جهة مبدئية الحقيقي فما يصدر عنه من الجهة التي هي
له من المبداء لا من جهة التي هي له من ذاته فان ما له من ذاته ليس
الا العدم والقوة فلو صدر عنه من هذه الحيثية شيء يلزم كون العدم
والقوة موثرا في الوجود والفعلية واين هذا مما قصده المحشي
مع ان هذا الدليل لا يختص بامتناع صدور الجواهر والاعراض
المفارقة عن الممكن كما صرح به بل يعمها والاعراض المقارنة ايض
كما لا يخفى وايض مدلول كلام التحصيل ان ما فيه معنى ما بالقوة لا يمكن

ان يكون

ان يكون مفيدا للوجود لانه لا يمكن ان يكون واسطة في الايجاد وايض
يرد عليه ما اورده الفخري من انه ان اراد بالعقل في قوله ما فيه معنى
ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نسلم ان
العقل كك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به
اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزعه العقل من
مجرد ملاحظة ذات الممكن معنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم
الذي نسب العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة
تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود وكان
لما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى
وقد دق واجاب عن هذا خاتم الحكماء والمجتهدين على ما بلغنا بالفرق
بين قولنا معنى ما بالقوة على التنكير وقولنا معنى ما بالقوة
على الاضافة فان المراد من الاول هو ان يكون الذات بالفعل
ويكون معنى ما صفة ما له بالقوة وهذا لا يكون الا في الماديات
لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني
ان يكون الذات والصفة كلاهما داخلين تحت مفهوم ما بالقوة
وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث
ذاته لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو الثاني واقول لكن هذا
لا يدفع ما اشرنا اليه اولا من ان كون الممكن باعتبار ذاته غير ممكن
ان يوجد شيئا لا يستلزم عدم امكان ان يوجد شيئا باعتبار وجوده
الفايض عن علته وما اشرنا اليه ثانيا من انه انما ينفي كون الممكن

مستقلا فى التاثير ولا ينافي كونه واسطة فتامل ثم اقول يمكن ان
يق معنى قول المص والواسطة غير معقولة هو ان اسناد صدور
العالم الحادث الى الواسطة القديمة انما يصح بارادة مفوضة اليها
مستندة الى ذاتها بل مستندة الى الواجب الموجب بالفرض استحال
صدور الحادث عنها البتة والتفويض والاستقلال بالتاثير من الممكن
باطل غير معقول وظني ان هذا توجيه وجيه ويمكن بعيدا ان يكون هذا
هو مراد المحشي ره فتامل وقد يوجه قول المص بتوجيهات منها انه
رد لما يق ان الواجب واسطة بين الموجب والمختار لان المراد بالايجاب
هو ما نعلمه من الطبايع وهو منتف عنه تع البتة والمراد بالاختيار
هو ما نعلمه من الحيوان مثلا وهو ايض منتف عنه تع لكون اختيار الحيوان
ممكنا واختياره يجب ان يكون واجبا فهو واسطة بين الموجب الذي
نفهمه وبين المختار الذي نفهمه فاشار المص الى انه لا معنى للواسطة
بين الموجب والمختار اذ المختار ما يكون فعله باختياره سواء كان
اختيارا واجبا او ممكنا الا ترى ان سائر صفاته تع ليست كصفاتنا
والا يلزم ثبوت الواسطة وكذلك الاختيار ايض ومنها ان حاصل
الكلام هو انه لما ثبت حدوث العالم انتفى الايجاب ولما انتفى الايجاب
ثبت الاختيار اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار فاذا انتفى
احدهما ثبت الآخر وذلك لان موجد الشيء اما ان يمكن تخلف اثره
عنه وهو المختار او لا وهو الموجب ولا واسطة بين النفي والاثبات
ومنها انه اشار الى رد ما يلزم الاشاعرة القائلين بان القدرة زائدة

على الذات

١٠٦ على الذات فانها حينئذ لا يكون مستندة الى غير الذات بل الى الذات
لا بالقدرة بل بالايجاب فيلزم كون الواجب موجبا في البعض
وهو صفة القدرة وقادرا في البعض وهو غيرها من الصفات و
الافعال فيلزم الواسطة والمتن مؤول وهي غير معقولة لما يجيء
من ان صفاته تع عين ذاته قال المحشي فان قيل اذا كان الارادة
والعلم بالاصح غير زائدتين على ذاته تع آه فان قلت هذ
الاعتراض لا يختص بما اذا كان العلم والارادة غير زائدتين
اذ على تقدير زيادتهما على الذات كما هو مذهب الاشاعرة ايض
يمتنع انفكاك الذات عن المراد لكون المراد لازما للارادة والارادة
لكونها قديمة لازمة للذات قلت القايل بزيادة الارادة لا يقول
بلزوم المراد اذ هو لا يقول بالايجاب اصلا بل للمريد عنده
ان يختار اي طرفي مقدوريه اراد فيه اي وقت شاء فعله
وان كانت الارادة لازمة للذات الا ان المراد ليس لازما للارادة
فتامل قال الشر هذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار آه اقول يمكن ان يقال وح فلا تشنيع على الحكماء في القول
بالايجاب فانهم يقولون ان فعل العالم وتركه صحيح بالنظر الى
نفس القدرة وفعله واجب باعتبار الارادة ووجوب الفعل بعد
اعتبار الارادة لا ينافي مقدوريته بالنظر الى نفس القدرة وحدها
سواء كان الفعل قديما او حادثا والحاصل ان القول بالايجاب لا ينافي
القدرة على التحقيق سواء كان الايجاب دائما او لا واما القدرة على

المعنى الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان
الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب مطلقا سواء كان دائما او لا
فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت وتركه في ذلك
الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك ما هو مقابل
للفعل ووحدة الزمان معتبرة في التقابل فالترك الذي يفرض في زمان
الفعل هو المقابل للفعل لا الذي يفرض قبله لعدم اتحاد الزمان
فالفعل اذا وجب في وقت ما لا يمكن ان يكون فاعله بالاختيار فيه
لعدم امكان وقوع الترك في ذلك الوقت فالقول بالاختيار بهذا
المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يقع بدل الفعل تركه
لعدم قوله بالوجوب اصلا فعنده الفاعل مختار ولو كان العالم قديما
فعلى هذا لا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار الى طائل سوى حدوث
الاثر وقدمه فالحق ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري
والحكيم فاحفظ بذلك فان قلت وجوب الفعل في وقت باعتبار الارادة
لا ينافي امكان تركه في ذلك الوقت مع قطع النظر عن الارادة كما ذكره
المص قلت نعم لكن امكانا ذاتيا لا امكانا وقوعيا والاشعري يقول بامكان
الترك في ذلك الوقت امكانا وقوعيا فتامل لقائل ان يقول هذا الايراد
بعينه هو الذي ذكره انفا بقوله فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح
غير زائدتين آه وقوله فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب نعم آه قد
عرفت انه لا دخل في ذلك لكون الارادة غير زائدة بل منشاه هو
كون الارادة قديمة سواء كانت زائدة او لا مع فرض وجوب الاثر

قوله ص

الآن

الا ان القائل بزيادة الارادة لما لم يكن قائلا بوجوب الاثر لم يرد عليه
ذلك وما اجاب به عن السؤال المذكور وسنذكره في آخر هذه الحاشية
ايضا بل دفع هذا الاشكال ولعل قوله فالاليق آه اشارة الى هذا وانه
كان ينبغي للش ايراد ما يدفع هذا الاشكال وان ما ذكره لا يدفعه اصلا

فيجب طرحه خلف تاف — تخلف المع عن العلة التامة بحيث
لا يتخلل زمان بين تحققهما اي بحيث يكون زمان العلة متصلا
بزمان المع وتحقيق ذلك ان القديم لا يمكن ان يصير علة للحادث
الزماني فقط ولا بانضمام ما هو شرط لوجود ذلك الحادث بل
لا بد هناك من علة معدة ايض ليتم علة ذلك الحادث بما هو علة الحادث
والمعلل يعتبر فيه كونه متقدما بحسب الزمان فالعلة التامة للحادث
انما يجب وجودها بما هي علة تامة له قبل زمان ذلك الحادث و
لكن بحيث يتصل زمانها بزمانه فان قلت المشهور ان العلة التامة
يجب وجودها مع المع بحسب الزمان وقبله بحسب الذات وايض
الممكن يحتاج الى العلة في البقاء كما يحتاج اليها في الحدوث والعلة
المبقية يجب كونها مع المع بحسب الزمان قلت هذا شان العلة
المفيدة لاصل الوجود والبقاء لا شان علة الحدوث والمعلل المذكور
انما هو معد لابتداء الافادة لا لاصل الافادة فالعلة التامة من
حيث هي علة تامة لابتداء افادة الوجود يجب تقدمها على المعلول
فهي متقدم على اول زمان وجود المع من حيث هي محدثة و
يبقى معه في الزمان من حيث هي مبقية فان قلت العلة المعدة ما

لعدمه مدخل في وجود المعلول وعدمها مقارن بوجوده لا سابق عليه
قلت هو ما الوجوده وعدمه كليهما مدخلية في وجود المعلول فالعلة
مع وجود المعلول سابق على المعلول ومع عدمه مقارن له فافهم قوله
فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر آه
رد هذا السند المحقق القمري بانه لا ينافي الايجاب الذي ذكره الحكماء
واسنده بان التمكن من الفعل والترك ليس في حال واحد فكما
يمكن اختيار الشق الثاني باعتبار ان التمكن من الفعل ثاني الحال
والترك واجب حال العدم كذلك اختيار الشق الاول باعتبار ان
الفعل واجب حال الوجود والتمكن من الترك يكون مقدمًا على
حال الوجود فلا ينافي الوجود في الحال اقول قد عرفت ان القدرة
التي ينبغي ان يكون النزاع فيها هي التمكن من الفعل وتركه المقابل
له والعدم في الحال ليس مقابلا للوجود في المستقبل فلا يتحقق
القدرة بالمعنى المقصود والدليل على ان القدرة المتنازع فيها
هي التي ذكرنا انه لا شك ان المتكلمين انما نفوا الايجاب لزعمهم ان
صدور الفعل عن الفاعل بحيث لا يتمكن من امساك نفسه عنه نقص
في حقه فيجب تنزيه الله تعالى عنه فالقدرة التي يلايم غرضهم هي
الحالة التي بها يتمكن الفاعل من الترك حين الفعل ومن الفعل
حين الترك كما هو مذهب الاشعري واما القدرة بمعنى وجوب
العدم في وقت ووجوب الفعل في وقت آخر فلا يلايم مطلوبهم
والفاعل بهذه القدرة لا يتمكن من امساك نفسه عن الترك في حاله
الترك

الترك وعن الفعل في حال الفعل وهذه المفسدة اشد من مفسدة
الايجاب المنفي اذ هي عدم تمكن الفاعل من امساك نفسه احد
طرفي المقدور وهذه عن كلا طرفيه فتدبر قوله وبهذا العلم انه
يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد آه لا يخفى ان جواب
المص ايضا جواب على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب
على احد الشقين وترك الآخر قياسا عليه فان حاصله ان القدرة
اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان كان قدرة على
الوجود نختار انها متحققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من
الوجود في ثاني الحال وان كانت قدرة على العدم نختار انها متحققة
حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال و
اما القدرة بالنسبة الى الطرفين معًا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة
الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون خالية
من كلا الطرفين وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة
اليهما معًا هناك فتدبر قوله فيعود السؤال على التقديرين
قال المحقق القمري عود السؤال على التقديرين مم اذ لنا ان نختار
وجود الفعل ثاني الحال فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود
في ثاني الحال فيتحقق القدرة بلا شبهة اقول قد عرفت ما فيه
فالحق في الجواب ما ذكره المحشي سابقا وما اورده المحقق
القمري هناك من انه لا ينافي الايجاب الذي ذكره الحكماء ليس
بفاسد اذ قد عرفت ان القدرة عند غير الاشعري لا ينافي الايجاب

المذكور قوله فذهب الاشاعرة الى انها مع الفعل والمعتزلة الى
انها قبل الفعل اه يمكن ان يقال بناء مذهب الاشاعرة على ان افعال
غير الله واقعة باختياره تعم ولا تاثير لغيره فيها والفرق بين فعل
المختار وفعل المضطر كالنار ان الله تعم يخلق مع الاول قدرة لها
مؤثرة فيه وبذلك يتوهم كونه اختياريا وفي الثاني لا يخلق قدرة
مقارنة اصلا بناء مذهب المعتزلة على ان افعال غيره تعم من
المختارين واقعة باختيارهم بان جعلهم الله تعم مختارا وخلق فيهم
قدرة مؤثرة في افعالهم عند تعلق ارادتهم بها فقول الاشاعرة
ان القدرة مع الفعل اي معية بالذات كمعلولي علة واحدة و
قول المعتزلة انها قبله اي قبلية بالذات كتقدم العلة على المعلول
وعلى هذا لا يكون النزاع في كون القدرة قبل الفعل او معه لفظيا
على ما زعمه المحشي ره قوله فان اريد بالقدرة القدرة التي هي
مبدأ التاثير الى آخر الترديدات اقول جميع هذه الشقوق انما
يصح على مذهب المعتزلة القايلين بكون قدرة غيره تعم مؤثرة
في افعالهم دون مذهب الاشاعرة فانهم لا يقولون بتاثير قدرة
غير الله تعم في افعالهم فلا يكون قدرتهم مبدأ للتاثير اصلا وبهذا
يتحقق النزاع بينهم كما عرفت قال الشارح يعني ان عموم علة القدرة
آه اي المقدورية لا القادرية فان الامكان علة للاولى لا الثانية
فعموم العلة اي الامكان يدل على عموم المقدورية اولا وبالذات
وعلى عموم القدرة اي القادرية ثانيا وبالعرض لان عموم المقدورية

يستلزم

يستلزم عموم القادرية فتدبر قال الشارح اي قدرة الله تعم شاملة
لجميع الممكنات اه قال المحقق الخفري وهذا اصل عظيم خالف فيه كثيرون
الاول الفلاسفة القايلون بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة
الا واحد هكذا في المواقف وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون
بالايجاب الواجب لا بكونه قادرا فهم ينفون اصل القدرة لا مجرد
عمومها الثاني المنجمون ومنهم الصابئة القايلون بان الكواكب
بحركاتها مؤثرات في الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف
الفلك من اختلاف الفصول الاربعة وتاثير الطبايع في المواليد و
انت خبير بان هذا من متفرعات ايجاب الواجب وانه لا يصدر عنه
بلا واسطة الا واحد كما مر في مبحث جواهر المجردة الثالث الثنوية
ومنهم المجوس القايلون بانه تعم لا يقدر على الشر الرابع النظام
ومتابعوه حيث ذهبوا كما في المواقف الى انه تعم لا يقدر على القبيح
وما نقل عنه في بعض الكتب انه قال ان الله تعم لا يفعل القبيح
فبينهما فرق بين ولك ان تقول اذا لم يفعل القبيح لا يقدر عليه اذ
القدرة على الشيء بالمعنى المذكور يقتضي صحة صدوره وذلك الشيء
في وقت وصحة عدم صدوره في وقت آخر الخامس ابو القاسم
البلخي ومتابعوه حيث قالوا انه لا يقدر على مثل فعل العبد السادس
الجبائية حيث قالوا لا يقدر على عين فعل العبد وتفصيل دلايلهم
وما يتوجه عليها مذكور في شرح المواقف وغيره واثبات عموم
قدرته تعم يبطل المذاهب المذكورة انتهى كلام المحقق اقول الحق

ان احداً من العقلاء لم ينف قدرة الله تعم على جميع الممكنات مطلقاً
على التحقيق بل ارادوا باجمعهم تنزيه الله تعم وتقديسه فنفوا صدور
ما يحيله العقل على زعمهم عنه تعم كصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي
بلا ترتب عند الحكماء وصدور الشر عند الثنوية وصدور
القبيح مطلقاً عند النظام وقس على هذا المعنى ان صدور تلك
الاشياء وان كان ممكنا عنه تعم بالنظر الى قدرته العامة لكن
بالنظر الى وحدته الحقيقية او حكمته وارادته ومشيته يمتنع ان
يصدر عنه تعم شيء منها واما ما قال هذا المحقق من ان الحكماء ينفون
اصل القدرة لا عمومها فليس بحق اذ قد عرفت ان الايجاب الذي
يقول به الحكماء لا ينفي القدرة فان ذلك الايجاب انما هو بعد
اعتبار الارادة لا مع قطع النظر عنها كما هو عند المص والايجاب
بالارادة لو كان ينفي القدرة للزم مثل ذلك على المص وساير
المعتزلة ايض والفرق بقدم الاثر وحدوثه لا دخل له في ذلك كما عرفت
غير مرة فتذكر قوله اقول لا خفاء في ان امكان الصدور عن الغير
بالارادة علة للمقدورية آه لا خفاء ان معنى مقدورية الشيء هو
كونه ممكن الصدور عن الغير بالارادة والفرق بينهما بالاجمال
والتفصيل فالمراد بالعلة ههنا ينبغي ان يكون علة الحكم كما يقال
علة انسانية زيد انما هي كونه حيوانا ناطقا فتدبر قوله وكلما
له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب
تقريب هذا الدليل على محاذات ما ذكره ان يقال كل مقدور له

امكان الصدور

٣٣

امكان الصدور عن الغير بالارادة وكلما له امكان الصدور عن
الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل
مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان
الصدور عن الغير مطلقا وكلما له امكان الصدور عن الغير مطلقا
له امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة او بغيرها
لوجوب انتهاء جميع الاغيار الى واجب ثبتت قدرته ينتج كل
مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة مط ويمكن
اختصاره بان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير
مطلقا بالط وكلما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور
عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة وانما حملنا كلامه
ره على قياسين لمكان قوله بالارادة اذ لو لم يعتبره في الاوسط
يلزم اما الغاؤه او عدم تكرر الاوسط وان اعتبرناه لم يلزم
الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب كالاحراق
الصادر عن النار مثلا متعلقا بقدرته تعم فتامل قال المحقق الخفري
لاحد ان يمنع هذه الكلية مستندا بقول المنجم او بالقول المنسوب
الى النظام اقول اذا اريد بالصدور عن الواجب اعم من ان
يكون بواسطة او بلا واسطة فلا يرد قول المنجم وقول كل من يقول
بتاثير الغير الواجب تعم اذ ما ينتهي اليه سلسلة المؤثرات هو
الله تعم لعدم تعدد الواجب واما القبيح والشر فمقدوران بالعرض
لا بالذات كما سيجيء قوله في صورة الايجاب بالمعنى المذكور

سابقا آه اي بمعنى قدم الاثر وذلك بناء على ما تقرر عندهم من
امتناع كون القديم اثرا للقادر بل اثرا مطلقا لاشعار لفظ التاثير
والايجاد والفعل وامثال ذلك لسبق العدم بحسب متعارف اللغة
وهو بعيد عن التحقيق كما مر فالاولى ان يقال لما كان الامكان علة
الحاجة الى المؤثر وكل مؤثر سواء كان موجبا او قادرا ينتهي الى
مؤثر قادر ثبت كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر في الجملة فتدبر
قوله لما كان مقدور المقدور للشيء مقدورا له آه قال المحقق الخفري
من جوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض
القادرين له ان يمنع كون مقدور المقدور للشيء مقدورا له بلا واسطة
مستندة بما ذكر وان اريد ان مقدور المقدور للشيء مقدورا له
اعم من ان يكون بواسطة او بدونها فمم ولا يثبت شمول قدرته تعالى
لجميع المقدورات بلا واسطة وهو المدعى نعم ثبت بما ذكر شمول قدرته
تعالى لجميع المقدورات بواسطة او لا لكن الظ ان المدعى شموله لجميع
المقدورات بلا واسطة اقول بل الظ ان المدعى شمول قدرته تعالى
لجميع المقدورات مطلقا سواء كان بواسطة او بلا واسطة فان من
قال بالوسايط لم يقل بانها مستقلة بالايجاد بل الوسايط انما
هي ادوات وآلات واسباب ووسايل الى بعض الافعال بل الافعال
الله تعالى كلها كذلك فان بعضها سبب لبعض فمن اراد ان يفعل فعلا
له اسباب وادوات فلابد ان يحصل تلك الاسباب اولا فيفعل
ذلك الفعل بتلك فليس له ح لاحد ان يقول ذلك الفعل ليس مقدورا

لتلك

لتلك الفاعل لتوقفه على تلك الاسباب نعم لو لم يكن تلك الاسباب
مقدورة له يصح ذلك لكن الله تعالى ليس كذلك بل الكل بفعله تعالى فاذا فعل
الله تعالى فعلا باسباب مخلوقة له تعالى لم يقدح ذلك في كون ذلك الفعل
مقدورا له تعالى وظاهر ان معنى كون حركات العباد مثلا مقدورة له تعالى
ليس انه يمكن صدور تلك الحركات من الله تعالى بلا واسطة كيف والحركات
لابد لها من متحرك ومحرك قريب مباشر للتحريك ومسافة يقع فيها
تلك الحركة واعضاء وجوارح فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمن هو
منزه عن امثال ذلك فالحق ان صدور تلك الحركة مقدور له تعالى
بان يخلق لها اسبابا وادوات يحصل بسببها تلك الحركة فالقول ببعض
الوسايط من ضروريات تنزيه الله تعالى والحكماء القايلون بالوسايط
في الايجاد كالجواهر المجردة والعقول الفعالة والنفوس المدبرة قد جعلوا
تلك الوسايط بالنسبة الى كليات العالم كتلك الاسباب الجزئية بالنسبة
الى تلك الحركة الجزئية مثلا فليس في العالم موجود ولا في بقعة الامكان
ممكن الا وهو مقدور له تعالى عندهم التبة هكذا ينبغي ان يفهم فالحق ان
هذا النزاع ايض مما لا ينبغي ان يقع الا للاشعري الذي لا يقول بالربط
العقلي والتسبب الايجابي اصلا لا لغيره قوله المعتزلة لم ينفوا امكان
تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد آه قال المحقق الخفري محصل
السند ان خلق الاجسام مقدور لكونه مقدورا للباري تعالى مع انه ليس
مقدورا للعبد بل مقدور العبد افعال العباد عند المعتزلة فجميع
المقدورات وهو هو خلق الاجسام له خصوصية بالنسبة الى الله تعالى

ليس له تلك الخصوصية بالنسبة الى العباد وليس مقصود الشارح
ان السند المذكور ان افعال العباد لها خصوصية بالنسبة الى العباد
وليس لها تلك الخصوصية بالنسبة اليه تعم حتى يقال ان المعتزلة
لم ينفوا ذلك قوله هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن عن الواجب
آه هكذا في كثير من النسخ التي وقعت الينا يعني كون استعداد المادة
شرط الحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان الصدور الممكن عن
الواجب بالنسبة الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم لا يتعلق بما لم يستعد
المادة لحدوثه لاستلزامه ترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت كان صادرا
عنه نعم لا محة هذا وفي بعض النسخ وقع هكذا هذا لا يوجب تجويز صدور
ممكن عن غير الواجب ولهذا اعترض المحقق القمري عليه بانه اذا
كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن دون آخر لم يكن نسبة الذات
الى جميع الممكنات على السوية وهذا مقصود الشارح لا انه يجوز صدور ممكن
عن غير الواجب قال الشارح اعظمها الثنوية في الملل والنحل هم
اصحاب الاثنين الازليين يزعمون ان النور والظلمة ازليان قديمان
بخلاف المجوس فانهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه
وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم والازلية واختلافهما في الجوهر
والطبع والفعل والاحياز والابدان والارواح ومن ذلك المانوية
اصحاب ماني بن مانن الحكيم الذي قد ظهر في زمان شابور بن
اردشير وقتله بهرام ابن هرمز بن شابور وذلك بعد عيسى عم

اخذوا

٢٥

خذ دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول
بنبوة موسى عم حكى محمد بن هرون المعروف بابي عيسى الوراق
وكان في الاصل مجوسيا عارفا بمذهب القوم ان الحكيم ماني زعم
ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور والآخر
ظلمة وانهما ازليان لم يزالا ولا يزالان وانكر وجود شيء الا من اصل
قديم وزعم انهما لا يزالان قديمين حساسين دراكين سميعين
بصيرين وفيه ايضا الديصانية اصحاب ابن ديصان اثبتوا اصلين
نورا وظلاما فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام
يفعل الشر طبعا واضطرارا قوله ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان
يوجد الشر آه اعلم ان الخير هو الوجود والشر هو العدم فكل ما
هو وجود محض لا عدم فيه بوجه فلا شرية فيه اصلا كواجب الوجود
ولذلك قالوا انه خير محض لانه خير محض والخير المحض لا يكون
الا خيرا محضا لان الخير المحض هو الوجود المحض والوجود المحض
لا يحصل منه العدم فلو حصل من الخير المحض شر يلزم ان يحصل
من الوجود المحض العدم وكل ما فيه خير وشر فالخير فيه لا محالة
راجع الى الوجود والشر الى العدم فلابد ان يكون فيه عدم بوجه ما
هذا في الخير والشر الحقيقيين واما الاضافيان فقد يوصف الوجود
بالشر الاضافي كوجود النار للثوب مثلا ومصادفة القاطع
للعضو المقطوع وقد يوصف العدم بالخير الاضافي كعدم
ما وجوده شر اضافي بالنسبة الى ما هو شر له فالشرور الذاتية

اعني الاعدام بما هي اعدام يستحيل ان يحصل من الموجود او من الموجود
بما هو بل علتها عدم الوجود فلا يستدعي مبداء مؤثرا موجودا واما
الشرور العرضية وان استدعت علة موجودة لكن هذا الاستدعاء
انما هو من حيث كونها موجودة لا من حيث كونها شرورا فهي من حيث
كونها شرورا مجعولة وصادرة من المبداء الذي هو صرف الوجود
بالعرض لا بالذات فلا يلزم كون شيء واحد خيرا وشريا
ولا يكون الشر صادرا عن الخير المحض بالذات وهو المحال بل بالعرض
ولا استحالة فيه **قوله** الاشياء على خمسة احتمالات آه لا شبهة في
ان اول اقسام لا يمكن وجوده والوجود خير محض ولا في وجود
القسم الثاني اذ واجب الوجود عين الوجود وهو خير محض و
لا علم فيه بوجه من الوجوه ومناط الشر هو العدم ووجود القسم
الثالث والخامس خلاف مقتضى الحكمة فليسا بموجودين والقسم
الرابع موجود اذ الشر الذي فيه قليل بالنسبة الى الخير الذي فيه و
ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا ينبغي وقوعه من الحكيم
هذا ما هو المشهور واما على التحقيق الذي ذكرنا فالشر واقع في
القضاء الالهي بالعرض لا بالذات **قوله** ويمكن الزامهم بان
الله تع مبداء الاشياء خيريتها غالبة آه اقول هذا لا يدفع الشبهة
اذ حاصلها ان الله تع صرف الوجود ومحض الخيرية فيمتنع ان يصير
مبداء للشر سواء كان قليلا او كثيرا اذ الشر اما عدم واما تابع
له وراجع اليه فكيف يمكن ان يحصل العدم عما هو وجود محض

لا علم فيه بوجه من الوجوه واما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير فمغالطة لان صدور الخير الكثير المشتمل على الشر وان كان
قليلا لامتناع صدوره عمن هو محض الخير وصرف الوجود ممتنع بل
ذلك الخير ليس شرا بل هو خير لما عرفت فالوجه في دفع الشبهة
ما حققناه **قوله** وقد تفاخر ارسطو اقول ظني ان تفاخره ليس لما
ذكره بل هو لما حققناه **قوله** الا انهم وكانهم ارادوا معنى آخر قال
الشيخ الاشراق في حكمته بهذه العبارة وكلمات الاولين مرموزة وما ورد
عليهم وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد
على الرمز وعلى هذا يبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت
طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب وفرشادشير وبوذرجمهر ومن
قبلهم وقال العلامة في شرحه اي وعلى الرمز يبتني قاعدة اهل الاشراق
وهم حكماء الفرس القايلون باصلين احدهما نور والآخر ظلمة لانه
رمز على الوجود والامكان فالنور قايم مقام الوجود الواجب و
الظلمة قايمة مقام الممكن لا ان المبداء الاول اثنان احدهما نور والآخر
ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخايضين غمرات
العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي م وآله في مدحهم لو كان الدين بالثريا
لتناولته رجال من فارس ثم قال متنا وشرحا وهي اي قاعدة الشرق
في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القايلين بظاهر النور
والظلمة وانهما مبداءان اولان لانهم مشركون لا موحدون و
كذا كل من اثبت مبداءين مؤثرين في الخير والشر كالقدرية

حكمهم حكمها وكانهم الى هذا المعراث ربقوله م ٢ ٣ القدرية مجوس
هذه الامة والحادماني اي وليت ايضا قاعدة الحادماني البابلي الذي
كان نصراني الدين مجوس الطين واليه ينسب الثنوية القايلون
بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور والآخر اله الشر وخالقه
وهو الظلمة والالحاد تجاوز الحق وتعديته الى الثنية الباطلة
وما يفضي الى الشرك بالله تعالى اي وليست قاعدة ما يفضي الى
الشرك بالله تعالى كقواعد بعض المشركين من الملييين وغيرهم انتهى
اقول ويمكن تاويل قول المانوية والمجوس القائلين بالمبدأين
الفاعلين احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر ايضا بحيث لا يلزم
شركهم بان يكون مرادهم بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل
الشر هو الامكان فانك قد عرفت ان الخيرات كلها راجعة الى
الوجود ومنبع الجود هو الواجب تعالى والشرور كلها راجعة الى العدم
ومنبع العدم هو الامكان وانما يلزم الشرك لو كان كل واحد من
المبدأين موجودا مؤثرا في الوجود لكنه ليس كذلك بل احدهما
موجود مؤثر في الوجودات وهو الواجب تعالى والآخر عدمي
منشاء للاعدام وهو الامكان غاية ما في الباب ان يكون اطلاق
المؤثر والفاعل على العدم الذي هو الامكان على التجوز كما يقال
علة العدم عدم علة الوجود وعلى هذا يكون يزدان اسما للوجود
الواجبي واهرمن يكون اسما للامكان وهذا تاويل لطيف لو لم يكن
اقرب من تاويل كلام الحكماء الفرس فليس بابعد منه كما لا يخفى

قوله قال

قال المجوس ان ايجاد اهرمن ليس بشر اه اي الشر اشد
مفسدة من ايجاد موجود يكون منبعا للشرور ابد الآباد وعلى
التاويل الذي ذكرنا لا يكون اهرمن مجعولا اصلا   اللهم الا
ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا الاول بالتشديد و
الثاني بالتخفيف ويكون الصيغة للمبالغة في اصل الخيرية لا في ايجاد
وعلى ما قاله الش يكون المبالغة في ايجاد الخير وكذا على ما قاله المحقق
الفخري وهو ان يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشر
ما لا يصدر عنه الا الشر قال المص اعلى الله مقامه والاحكام والتجرد
الى اقول اراد علمه تعالى بذاته واثبات علمه بما سواه فاورد ثلث دلايل
واحد منها لاثبات علمه بذاته واثنان منها لاثبات علمه بما سواه و
يتركب بانضمام الدليل المثبت لعلمه بذاته الى كل واحد من الدليلين
المثبتين لعلمه بما سواه دليلان لاثبات علمه مطلقا اعني بذاته وبما سواه
جميعا وكانه لهذه النكتة اورد الدليل المثبت بعلمه بذاته بين الدليلين
الاخيرين اما تقرير الدليل المثبت بعلمه بذاته فيستدعي تمهيد مقدمات
الاولى ان واجب الوجود مجرد غاية التجرد اذ المراد بغاية التجرد كون
الشيء قائما بذاته غير متعلق الهوية والوجود بمادة او موضوع
وبالجملة بشيء يقوم به وواجب الوجود كذلك اذ هو غير متعلق
بشيء اصلا الثانية ان كل ما هو قائم بذاته غير متعلق الهوية و
الوجود بشيء آخر فهو موجود لذاته حاضر ذاته عند ذاته غير غائب
ولا منفكة ذاته عن ذاته وهذا ضروري الثالثة ان العلم هو حضور

العلوم بعينه او بصورته عند المجرد الموجود بالفعل القائم بذاته
وانكشافه لديه وثبوته بين يديه وهذا ايضا ظ واذا لاحظت
هذه المقدمات ظهر لك وانّ واجب الوجود لكونه مجردا غاية التجرد
وكونه قائما بذاته موجودا لذاته وحاضرا عند ذاته غير غايب
عن ذاته ومنكشفا لذاته غير محجوب عنها عالم لذاته وذلك العلم
انّما هو عين ذاته فهو عالم لذاته بذاته لا بامر آخر غير ذاته فذاته
عقل وعاقل ومعقول واما الدليلان المثبتان بعلمه تع بما سواه
فتقرير الاول منهما اعني المشار اليه بقوله والاحكام ما ذكره الش
واما الثاني منهما اعني المشار اليه بقوله واستناد كل شيء اليه
فاقول في تقريره لما ثبت انّ جميع الموجودات مستندة اليه تع
وهو ليس مستندا الى شيء من الاشياء فهو تع لكونه غير متعلق
بشيء من الاشياء غير موجود لشيء من الاشياء بل هو موجود
لذاته قائم بذاته وجميع الاشياء لكونها معلولة له تع موجودة له
حاضرة عنده منكشفة لديه غير غايبة عنه تع لوجوب كون العلة
موجودة مع المع فان حصول المع للعلة اشد من حصول الصورة
لنا كما صرح به المص في شرح الاشارات فهو تع عالم بها لا محة
اذ العلم هو كون المعلوم موجودا لامر قائم بذاته وحاضرا عند
موجود لذاته غير غائب عنه كما عرفت فثبت علمه تع بجميع ما سواه
وهو المطلوب فعلى هذا التقرير لا حاجة في اتمام هذا الدليل الى ضمه
الى دلائل اخر دالة على علمه تع بذاته كما اشار اليه الش و

صرح به

صرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات المط واما
تركيب الدليلين الدالين على علمه تع مطلقا فتقريرهما ان يقال ٣٨
انه تع مجرد وفاعل الافعال المتقنة المحكمة وكلما هو كذلك
فهو عالم بذاته وبافعاله لما مرّ او يقال انه مجرد قائم بذاته
وموجود لذاته وكل شيء غيره فهو موجود له وحاضر عنده لكونه
معلولا له وكلما هو كذلك فهو عالم بذاته وبما سواه لما عرفت
ويمكن ان يجعل كل واحد من هذه الدلائل الثلث اشارة الى دليل
تام لعلمه بذاته ولعلمه بما سواه بان يقال انه تع فاعل الافعال
المحكمة المتقنة وكل فاعل كك فهو لا ينفك عن العلم بافعاله واذا
علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكنه ان يعلم انه يعلم افعاله
ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق العلم بذاته ومن امكان
تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته اذ علم الشيء بذاته
لا يمكن الا بحضور ذاته ومن امكن ان يحضر ذاته عنده
ذاته فقد حضر ذاته ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى
على المتفطن وهكذا يقال ايضا في دليل الاستناد فانه اذا استند
كل شيء اليه ومن جملته الاشياء المتقنة المحكمة فهو عالم بها وبسائر
الدليل الى آخره واما في دليل التجرد فيقال انه تع لكونه مجردا
عالم بذاته وذاته علة لما سواه ويلزم من العلم بالعلة العلم
بالمع وانما جعلناها على هذه التقديرات اشارة الى دلائل
تامة لا دلائل تامة لاحتياج كل منها الى مقدمة خارجة كما لا يخفى

بهذا اثبات اصل العلم له تعم بذاته وبما سواه وظهر مما ذكرنا
في تقريب الدليل المثبت لعلمه بذاته كيفية علمه بذاته ايض وهي
ان علمه تعم بذاته انما هو عين ذاته لا امر آخر زائد عليها ومما
ذكرنا في تقريب الثاني من الدليلين المركبين لاثبات علمه تعم
مطلقا لاح كيفية علمه تعم بما سواه ايض على المذهب الحق من
كونه بحضور ذوات الاشياء عنده وسيأتي تحقيق جميع
ذلك ان شاء الله تعم ثم يدل على علمه بذاته بما قررناه
من انه من علم افعاله امكنه ان يعلم انه يعلم افعاله ومن ذلك الامكان
يلزم ثبوت العلم بذاته غير محتاج الى ارتباط بالغير اه
اي بالمهية وبالصفة الزائدة كما ذهب اليه الحكماء والمحققون
من المتكلمين والمراد من الاعراض في قوله عن المهية والاعراض
الاين والكيف فان المجسمة ينسبونه تعم الى الاين والصفاتية
القايلون بزيادة صفاته تعم على ذاته ينسبونه تعم الى الكيف فان
الصفات ح يكون اعراضا من مقولة الكيف قائمة بذاته تعم عن
عن ذلك فاما سائر مقولات العرض ما عدا الاضافة ومتى
فلم يذهب وهم فيما بلغنا الى انتسابها اليه تعم اللهم الا مقولة
الجدة في بعض اقاويل الحنابلة على ما نقل واما الاضافة فلم يتحاش
احد من عروضها له تعم واما متى فلم يتحاش ايض عنها اكثر الناس
لكن التحقيق يوجب تنزهه عن ذلك ايض وفي هذا الدليل
سر اه هو الاشارة الى ان علمه تعم بذاته عين علمه بافعاله اجمالا كما

سيجيء في

سيجيء في كلامه تصريحا وتلويحا غير مرة وعلى هذا يمكن
حمل قوله والاخير عام اه اي على شمول علمه تعم لجميع الموجودات
بعد الضم يعني لا يكون هذا الدليل الاخير دليلا على اثبات اصل
علمه تعم بل يكون دليلا على شمول علمه فقط لكنه خلاف المتبادر و
لعل هذا الكلام منه رة اشارة الى ان تخصيص الدليل الاخير بكونه
عاما مما لا وجه له فانه لا يدل على العموم ما لم ينضم اليه شيء آخر يعني
كونه عالما بذاته ولذا احتاج الى ضم شيء آخر ليصير عاما كان
الدليلان الاولان ايض كذلك كما عرفت فينبغي ان يجعل هذا اشارة
الى عموم العلم الثابت بالدليلين الاولين لا الى اثبات اصل العلم
فان كلا منهما انما يدل على اثبات اصل العلم في الجملة اما الاول فعلى
علمه تعم بافعاله المختصة به فقط واما الثاني فعلى علمه بذاته فقط
وهذا الاخير دليل على ان العلم الثابت له في الجملة عام اي شامل
لجميع الموجودات الكلية والجزئية لكونها باجمعها مستندة اليه تعم
وهذا وان كان صرفا عن الظاهر الا ان الدليل قد اوجبه فتامل
ويمكن ان يثبت بهذا الدليل علمه تعم مطلقا اه بان يقال انه تعم مبدء
لجميع الموجودات التي منها العلماء في الجملة فهو تعم عالم في الجملة لكون
الفاعل اشرف من اثره ويلزم من علمه في الجملة علمه بذاته لما مر
من انه من علم شيئا يمكنه ان يعلم ذلك العلم ومن امكان ذلك العلم
يلزم تحقق العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع الموجودات
لكونها معلولة والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ثم

باحد من الوجهين المذكورين اي الوجهين المذكورين لاقل هذين
الدليلين بان يقال على الوجه الاول هو فياض لعلوم الموجودات
بذواتها فهو عالم بذاته بالضرورة ويلزم من علمه بذاته علمه بجميع
الموجودات كما عرفت وعلى الوجه الثاني هو فياض العلوم مطلقا
ويلزم من علمه مطلقا علمه بذاته لما مر ومن علمه بذاته علمه بجميع الموجودات
كما عرفت واتما نفوا العلم التفصيلي قبل الايجاد الاشياء آه
الاولى ان يقال انهم نفوا العلم بحصول الصورة في ذاته سواء
كان قبل الايجاد او بعده كما يشعر به دليلهم وح يكون لظنهم ان العلم
انما هو بهذا الوجه والا فكيف يظن عاقل ان العلم ما يكون قبل الايجاد
وبعده لا يكون علما وايض دليلهم انما يشعر باستحالة الصور المتكثرة
في ذاته تع لا باستحالة كون العلم قبل الايجاد فيكون الالتفات
بهما مستفادا من الشرع آه في بعض النسخ بهما على التثنية وفي بعضها
بها على التانيث وقال بعض الاعاظم قد صحح النسخة الثانية بحكم
الباء للسببية والضمير للمعجزة اي يكون الالتفات الى كون المرسل
عالما حاصلا من الشرع بسبب المعجزة وان كان العلم بكون المرسل
عالما حاصلا من سبيل العقل قال وليست الباء للتعدية الا
ان يكون بمعنى الى لان الالتفات انما يتعدي بالى ولم يذكر انه
على احتمال كون الباء للصلة وبمعنى الى بكون ضمير التانيث
لماذا فانه لا معنى لرجوعه الى المعجزة كما لا يخفى وظني ان الاولى
على تقدير هذه النسخة ان يكون الباء بمعنى الى والضمير ح يرجع

الى صفات

الى صفات المرسل مما يتوقف اليه الارسال من وجود المرسل و
علمه وقدرته فان المذكور في عبارة الشارح وان لم يكن الا العلم و
القدرة الا انه لا شك في كون وجوده ايض بمنزلتهما في توقف
الارسال عليه واما النسخة الاولى فالظ ان الباء فيها بمعنى الى
وضمير التثنية للعلم والقدرة يعني بكون الالتفات الى علم المرسل وقدرته
مستفادا من الشرع لا حصول العلم بهما ويحتمل ان يكون اصل النسخة اليهما و
قد وقع التغيير من النساخ فان مثل هذا التغيير غير نادر الشارح
نعم يتجه ذلك في صفة الكلام يعني يمكن اثبات صفة الكلام له تع با
الادلة السمعية ولا يتوقف تصديق الرسل على كونه تع متكلما بل انما
يحصل بنفس اظهار المعجزة على يد الرسول وهو يتوقف على كونه
عالما وقادرا لا على كونه متكلما فتامل الشارح واما دليلا الحكماء
آه اولهما دليل على اثبات علمه تع بذاته وثانيهما على اثبات علمه بما
سواه واما بالضم الى الدليل الاول على ما هو المشهور واما
مستقلا على ما اخترناه والمجموع دليل على اثبات علمه مطلقا كما
عرفت ومن كتب الحكمة مذكوران على انهما دليل واحد ولكنا
تسامحوا في عدهما دليلين وغاية التوجيه ما ذكرنا الشارح
كل مجرد عاقل اقول اي اذا كان قائما بذاته لا مطلقا فان الصورة
العقلية مجردة وغير عاقلة لعدم كونها قائمة بذاتها بل بالنفس
العاقلة والحاصل ان مناط العاقلية هو كون الشيء قائما بذاته اي
غير حال في غيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا ومنا

المعقولية كون الشيء حاصلا لموجود قائم بذاته سواء كان
ذلك الحصول بالحلول فيه او بدونه فكون الشيء مجردا عن المادة
ليس شرطا المعقولية مطلقا بل لكونه معقولا بالحلول في العاقل
فافهم فكل مجرد قائم بذاته فهو عاقل اي لا مانع فيه من
كونه عاقلا اذ المانع من كون الشيء عاقلا وهو كونه وجوده
لغيره لا غير فاذا حصل له ما يصح كونه معقولا سواء كان
بالحلول فيه او لا حصل هناك التعقل بالفعل فنقول
كل مجرد قائم بذاته فانه عاقل بالفعل لان التعقل هو حصول
شيء لموجود قائم بذاته وذلك المعنى حاصل بالفعل لكل مجرد
قائم بذاته ضرورة ان ذاته حاصلة له حاضرة عنده اي غير
فاقد ذاته وغير غائبة ذاته عنه ان المانع من التعقل
انما هي المادة وعلايقها المانع من التعقل اما مانع
من العاقلية واما مانع من المعقولية اما المانع من العاقلية
فليس الا كون الشيء موجود لغيره سواء كان ذلك مادة
او موضوعا واما المانع من المعقولية فهي المادة وعلايقها
لكن المادة وعلايقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا مطلقا
بل من كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل فان المعقولية قد يكون
بحضور عين الشيء عند العاقل وقد يكون بحضور صورته عنده
بان يكون صورته حالة فيه وح يجب ان يكون تلك الصورة مجردة
عن المادة وعلايقها واما اذا كان عين الشيء حاصلا عند العاقل

كحصول المعلول

كحصول المعلول لعلته فلا يجب هناك التجرد عن المادة وعلايقها
كما سيأتي فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل على الاطلاق
ولا حصر المانع من التعقل مطلقا في المادة وعلايقها فاحفظ
بذلك لما كان وجود المحسوس والمعقول الخ اعلم ان
الوجود اما وجود في نفسه ويسمى الوجود المحمول كقولنا الجسم
موجود والبياض موجود واما وجود لغيره ويسمى الوجود
الرابطي والوجود الرابط كقولنا الجسم كائن ابيض واو مترس
موجود شاعر والوجود في نفسه قد يكون عين وجوده لغيره
كوجود البياض فان البياض موجود في نفسه وموجود للجسم
لكن وجوده في نفسه عين وجوده للجسم وقد يكون غير وجوده
لغيره كوجود المال لزيد فان للمال وجودا في نفسه ووجودا
لزيد لكن وجوده في نفسه غير وجوده لزيد ولهذا قد يزول
وجوده الثاني مع بقاء الوجود الاول ثم الشيء قد يكون باعتبار
ذاته موجودا لنفسه غير قائم بغيره وباعتبار وصف زائد على
ذاته موجودا لغيره قائما بغيره وذلك كالكاتب مثلا فانه باعتبار
ذاته اعني الشخص الانساني قائم بذاته غير موجود لغيره وباعتبار
وصف الكاتبية موجود لغيره اعني ما يصير موضوعا له كما في
قولنا زيد كاتب وهذا الوجود اعني الوجود باعتبار الوصف
راجع في الحقيقة الى وجود ذلك الوصف ثم لا يخفى ان المعقولية
والمحسوسية وامثال ذلك اوصاف زائدة على ذوات الاشياء

فان المعقول سماء وارض والمحسوس جدار وسقف ولا شك ان
ذات السماء مثلا ليست عين المعقولية بل معنى المعقولية انما عرضت
لها باعتبار ما وهو اعتبار كون صورته حاصلة للعاقل كما في العلم
الحصولي او اعتبار كون ذاته حاضرة له كما في العلم الحضوري فالسماء
بهذين الاعتبارين موجود للعاقل وان كان مع قطع النظر عن
اعتبار المعقولية اعني باعتبار ذاته غير موجود للعاقل بل موجود
لنفسه فاذا كان اطلاق المعقولية على السماء انما هو باعتبار كون
صورته مثلا حاصلة للعاقل فوجود السماء باعتبار كونه معقولا
انما هو عين وجوده وحصوله لعاقله وان لم يكن وجوده في ذاته عين
وجوده لشيء آخر وهكذا الكلام في المحسوس من حيث هو محسوس
فقس عليه بيانه قوله لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا
لذاته آه وذلك لانه لو كان مدركا لذاته كان ذاته معقولة له ومعنى
معقوليته يكون وجوده لمدركه اعني لذاته وقد فرض ان وجوده
لغيره لا لذاته فلهذا ليس وجوده الا كونه مدركا آه على صيغة
المفعول وذلك لان معنى المدركية والمعقولية هو كون الشيء
موجودا بوجود قائم بذاته وهو كذلك لان ذاته موجودة لذاتها
القائمة بذاتها فموجوديته لذاته وهي مدركيته ومعقوليته لذاته
ويحتمل ان يكون على صيغة الفاعل وذلك لان معنى المدركية و
العاقلية هو كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه غير
غائب عنه وهو كذلك لانه موجود قائم بذاته حاضر لديه ذاته

الغير الغائبة

الغير الغائبة عنه فموجوديته لذاته اعني المدركية والعاقلية لذاته
قوله لا يدرك ذواتها آه لكونها موجودة لمحالها التي هي
تلك الاعضاء لا لذاتها ومن هذا يظهر بطلان قول من قال
ان مدرك المحسوسات هي الحواس انفسها وعلى هذا يلزم ان يكون
نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه شيخ الاشراق
قوله وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا آه هذا الاعتراض
اورده الشيخ الالهي في حكمة الاشراق على المشائين القائلين بان
مناط العاقلية هو كون الشيء موجودا قائما بذاته غير قائم بالمحل
بل بالمحل مطلقا وعنده ان مناط العاقلية هو كون الشيء نورا
في ذاته قائما بذاته فان الاشياء عنده على قسمين ما هو نور
في ذاته وما ليس بنور في ذاته وما هو نور في ذاته اما قائم
بذاته مستغن عن المحل ويسميه النور المجرد ونور المحض واما
قائم بغيره ويسميه النور العارض وكذا ما ليس بنور في ذاته
اما قائم بذاته ويسميه الجوهر الغاسق واما قائم بغيره ويسميه
الهيئة الظلمانية فما هو نور في ذاته لذاته هو شاعر بذاته وما
اي ما ليس بنور اصلا او ما هو نور قائم بغيره فليس له شعور
فالمانع من العاقلية عنده ليس هو كون الشيء موجودا لغيره
فقط كما هو عند المشائين بل كونه ليس بنور في ذاته ايضا مانع
من التعقل فالجسم وان كان عندهم موجودا قائما بذاته لكن لكونه
غاسقا ليس بنور في ذاته لا يكون عاقلا اصلا والنور العارض

كضوء الشمس مثلا وان كان نورا في ذاته لكن لكونه قائما بغيره
غير قائم بذاته فليس بشاعر ايض فعنده كل نور في ذاته لذاته
فهو شاعر وكل شاعر فهو نور في ذاته لذاته
الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها بل بالصور والهيآت
الحالة فيها ايض لكونها موجودة لها حاضرة عندها غير غائبة
عنها كما صرح به في حكمة الاشراق بقوله واعترفوا بان الهيولى
ليس لها تخصيص الا بالهيآت التي سموها صورا والصور
اذا حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى في نفسها الا شيئا
مطلقا او جوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيآت
كانه عموا ولا شئ في نفسه اتم بساطة من الهيولى سيما جوهريتها
هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به فلما ادركت ذاتها الهذه
التجرد ولم ادركت الصور التي فيها لانه تعليل الشئ
بنفسه آه اذ حاصله ان كل مجرد عالم بذاته لان ذاته غير غائبة عنه
فاذا لم يكن المراد بعدم الغيبة عدم البعد بل كان تجوزا وكناية
عن العلم والشعور فكانه قيل كل مجرد عالم بذاته لانه عالم بذاته
وهو كما ترى تعليل الشئ بنفسه فاندفع النقض
بالهيولى وحاصل ما يدفع به النقض هو ان المراد من قولنا
كل موجود قائم بذاته عالم هو ان الشئ اذا كان موجودا بالفعل
ومتعينا بالتعين الحاصل له بالفعل قائما بذاته غير قائم بامر
آخر يكون عالما بذاته والهيولى ليست امرا موجودا بالفعل

متعينا بالتعين

اذ هو علة العلل ومبدأ المبادي على الاطلاق فهو في مرتبة
وجوده المتقدمة على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء
بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وثانيتهما مرتبة وجودات
العقول المجردة النورية التي هي وسائط فيضه ووسائل
جوده نعم ولها تقدم بالوجود على الاشياء التي تحتها
في نفس الامر فيجب ان يعلم الاشياء في تلك المرتبة
لا بوجوداتها العينية اذ ليست هي في تلك المرتبة لامتناع
وجود المعلول في مرتبة وجود العلل ويمتنع انفكاكه نعم عن
العلم بالاشياء في تلك المرتبة فعلمه نعم عين وجودات تلك
العلل فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية له نعم بذواتها
وعلم اجمالي بسائر الاشياء التي هي معلولات لها كما ان وجوده
علم تفصيلي لذاته وعلم اجمالي بمعلولاته وثالثتها مرتبة وجودات
النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم بالذات على الماهيات
في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة
بل بهيئاتها المرتسمة بافانتها الاول نعم بواسطة قلم العقل
في الواح تلك النفوس فما يكن في العقول يصير تفصيلها
في النفوس وهناك يمتاز الهيآت بعضها عن بعض
ولهذا المعنى عبروا عن هذه المرتبة باللوح وبالمرتبة
السابقة بالقلم فالصور الكلية الحالة في النفوس المجردة
الفلكية علوم تفصيلية له نعم بتلك الماهيات وعلم اجمالي

بافرادها الموجودة فى الخارج فهذه مراتب علمه الاجمالية
وماسوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث مع المرتبتين
الباقيتين من المراتب الاربع التى ذكرها المحشى هى مراتب علمه التفصيلية
فمراتب العلم الاجمالى ثلث ومراتب علم التفصيلى اربع والمجموع خمس
واحدة اجمالية فقط واثنتان تفصيليه فقط واثنتان اجمالية
باعتبار وتفصيلية باعتبار اخر　　ما يعبر عنه بالقلم والنور العقلى
فى الشريعة اشارة الى دفع ما يتراأى فيما ورد فى الشريعة تارة ان اول
ما خلق الله نورى وتارة انه القلم وتارة انه العقل من المنافات
وذلك ما ذكره بعض المحققين من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارات
عن معنى واحد فان الصادر الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته
عبر عنه بالعقل وباعتبار كونه واسطة فى اضافة نقوش صور جميع ما
سيوجد الى يوم القيمة فى الواح النفوس المجردة الفلكية كما ان القلم
واسطة فى رسم الصور العلمية الحاصلة فى اذهاننا على الواح الصحيفة
عبر عنه بالقلم وباعتبار ان تلقى الوحى من حضرة الرب تعالى
انما يكون باتصال النفس المقدسة النبوية لذلك الجوهر المجرد الذى
هو ظاهر فى ذاته وسبب لانكشاف للعالم الربانية لتلك الذات
المقدسة كما ان النور الحسى ظاهر فى ذاته وسبب لظهور ساير الاشياء
عند الحس عبر عنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة صلوات الله
عليه وعلى ساير الذوات المطهرة المتشعبة منها قوله وثانيها كتاب
المحو والاثبات سميت به لان الصور المرتسمة فيها لما كانت صور الجزئيات

الكاينات الفاسدة فكما ان الجزئيات تمحى وتثبت فكذلك تلك
الصور المطابقة لها　　وعلى التحقيق المذكور وهو ان للواجب
الوجود علمين اجمالي وتفصيلي　　فيلزم المثل الافلاطونية اعلم
ان المثل الافلاطونية مفسرة ههنا بالصور العلمية المتعلقة الموجودة
لا فى موضوع ولا فى محل ولا فى زمان ولا فى مكان وفى باب اثبات وجود
الكلى الطبيعى بالطبايع المرسلة الموجودة فى متن الدهر وحاق الاعيان
بلا شرطيتها من حيث هى هى متمادة فى عالم الامر عن الافراد وراجعة
من الوجود فى عالم الخلق نفس وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة عنها
وفى باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب وعالم
الشهادة برزخا بين المجرد والمادى وفى مقام اثبات الصور
النوعية بالجواهر العقلية التى هى ارباب الانواع الموكلة على احاد
هياكل الاشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كما فى النفس المجردة بالنسبة
الى تدبير هيكل شخص بعينه وان هى الا ضرب من الملئكة المجردة
وخليفة رب النوع المفارق الطبيعة الجرمية الجسمانية والصورة
الجوهرية المنطبعة وهذه ضرب من الملائكة الجسمانية فليعلم انها
بما عدا التفسير بن الاخيرين باطلة عند التحقيق بالبراهين العقلية
وليس هنا موضع ذكرها　　لزم ان يكون جميع ايجادات واجب الوجود
مسبوقا بالعلم اى حين ايجاد الصور العلمية ايض فاذا كان ايجاد الصورة
وكانت تلك الصورة العلمية ايض مسبوقة بالعلم وهكذا فاما ان يلزم التسلسل
او ينتهى ترتب الصور العلمية الى صوره علمية هى عين ذاته تع فيكون حضورها عين

ذاتية فيكون حضورها عين حضورها عليها وجوب التغاير بين الحضورين
فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم سوى كون جميع الايجادات
اى الموجودات بتلك الايجادات معلومة لا كونها مسبوقة بالعلم قلت لما
كان وجود العلة سابقا على جميع الايجادات وكانت تلك المرتبة عالمة
بذاتها وجب ان يكون علمها بمعلولاتها ايضا سابقا على المعلولات لتحقق
الاستلزام بينهما فتامل ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى وذلك
لان المثل الافلاطونية كما عرفت صور علمية للاشيا لا نفس الاشيا الحاضرة
بذواتها عند سببها هذا وعندي انه يمكن تاويل المثل الافلاطونية
الى هذا اعنى الى هذا العلم الحضوري فان ذوات الاشيا الحاضرة من
حيث هي حاضرة عنده تعالى ليست زمانية ولا مكانية شيا ما وان كانت
هي في ذواتها زمانية ومكانية وهي من هذه الجهة نسبة الصور العلمية
التي ليست زمانية ولا مكانية فتفطن وسمعت استادنا قدس سره ينقل عن
استاده سيد الحكماء والمجتهدين رح انه كان يأول مذهب الشيخ والمشائين
اعنى القول بالعلم الحصولي مثل ما ذكرنا ويقول انهم اطلقوا الصور على
ذوات الاشيا من حيث وجودها في متن الدهر وانت خبير ببعد ذلك
لتصريحهم بكون تلك الصور متقررة في ذاته تعالى بخلاف المثل
الافلاطونية فان المنقول عن افلاطون انها صور متعلقة لا في موضوع ولا
في محل واما حضور الصور الادراكية الى قوله فبطريق آخر هو قيامها
بامر آخر هو قيامها بامر اخر يعنى ان الواجب بما هو حضور الاشيا بجملتها
عنده تعالى بانحاء وجوداتها العينية التي هي قيامها بموضوعاتها في الاعيان

فكذلك من الاشيا صور علمية للعلماء قائمة بذواتهم لا بذواتها فيجب ان يعتبر
كونها حاضرة بنحو وجودها الذهني وبنحو كونها صورا ادراكية للعلماء
عنده تعالى بالاشيا المعلومة بتلك الصور للعلماء فان تلك الاشيا معلومة
له تعالى بذواتها بل لكون تلك الصور من جملة الاشيا التي يجب تعلق
علمه تعالى بجملتها فباعتبار كون تلك الصور في الحضور الشهودي له قائمة
بمحالها التي هي ذوات العلماء ليس لكونه تعالى محتاجا في ادراكها الى
تلك الحالة ليلزم كون تلك الحالة آلة الادراك تعالى عن ذلك بل لوجوب
كون تلك الصور بنحو وجودها الذي هو قيامها بمحالها حاضرة عنده تعالى
كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى هكذا ينبغي ان يفهم هذا
المقام فبان فيه ان اريد بقولهم اى بقول موردى الاشكال في ضمن
قولهم لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع الايجادات
واجب الوجود مسبوقا بالعلم ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل الايجاد
المعلول كما هو الظاهر من دعوى الملازمة فانه ح يكون ترتب التالي على المقدم
ظاهرا غير خفي بخلاف ما لو اريد الشق الاخر الذي هو قسيم هذا الشق
فانه ح يتوقف ثبوت الملازمة على البيان الذي اوردناه هنالك فتدبر
وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا اى كان كون المراد
هو هذا ممنوعا اى كان كون المراد هو هذا ممنوعا فكان المورد ادعى ان
المراد بهذا القول هو هذا يلزم ذلك واعلم ان المحصلين اه لا بأس
بان نحرر اختلاف الحكماء في علم الواجب تعالى فنقول اختلف الحكماء في
ان علمه تعالى بالاشيا هل هو بالصور اى بصور زائدة على تلك الاشيا

مطابقة لها اما قائمة بذاته تعالى او بجواهر هو اول المعلولات او
قائمة بذواتها ويسمى بالعلم الصوري فالاول مذهب انكسيمانيس الملطي
والثاني مذهب ثاليس الملطي والثالث مذهب افلاطون الالهي واما
هو المشهور او هو حضور نفس الاشياء له تعالى وانكشافها بذواتها عنده
بدون حاجة الى حصول صور زائدة على ذواتها على التفصيل المذكور و
يسمى بالعلم الحضوري الا انه مطلقا كما هو الحق وهو الظ هو مذهب الشيخ
الاشراق واما كذلك في المعلولات القريبة واما في المعلولات البعيدة
فبحصول صورها في القريبة كما هو الظاهر من مذهب المحقق والظ من
كلام المعلمين ارسطو وابي نصر والشيخ الرئيس واتباعه وبالجملة جمهور
المشائين اختار مذهب انكسيمانيس وتقرير العلم الصوري على ما قال الشيخ
الرئيس واتباعه وبالجملة جمهور المشائين اختاروا مذهب انكسيمانيس و
تقرير العلم الصوري على ما قال الشيخ في الشفاء ان المعنى المعقول قد يؤخذ
من الشيء الموجود كما اخذنا على الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة
وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا
نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا
الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا
فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل
فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا
على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية

نظام الخير في الكل الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها
الوجود على الترتيب الذي تعقله خيرا ونظاما انتهى وهذا هو كون
علمه تعالى بالصور واما كونها مرتسمة في ذاته تعالى فقد صرح به في الاشارات
ويظهر ظهورا بينا مما سلم اليه في الشفا كما عنه سننقله ان شاء الله تعالى
واما تقرير المذهب الثاني وهو مذهب ثاليس اعني حصول الصور في المعلول
الاول فيما نقل عنه في الملل والنحل انه قال ان القول الذي لا مرد
له هو ان المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده
في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو فقط فليس يقال
جهة وجهة حتى يكون ها هو صورة او حيث او حيث حتى يكون هو
ذو صورة والواحدة الخالصة ينافي هذين الوجهين هو يوبس كالليس
بالليس واذا كان هو مؤيس الايسات والناقش لا من شيء متقادم فهو مؤيس
الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده صورة ثم قال وايضا فلو كانت الصورة
عنده لكانت مطابقة للوجود الخارج ام هي غير مطابقة فان كانت
مطابقة فلتعدد الصورة بتعدد الموجودات والكل كليات اما مطابقة
للكليات وجزئيات اما مطابقة للجزئيات ولتغير بتغيرها كما يتكثر بتكثرها
وكل ذلك محال لانه ينافي الوحدة الخالصة وان لم يطابق الوجود
الخارج فليست اذا هو صورة انما هو شيء آخر قال لكنه ابدع العنصر
الذي فيه صورة الموجودات والمعلومات كلها وانبعث منه كل صورة
موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصورة
منبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي

والعالم الحسي الاوفي ذات العنصر صورة له قال ومن كان الاول الحق
انما ابدع هنا العنصر فما يتصوره الامة في ذاته تعالى ان فيها الصور
يعني صور المعلومات وهو من مبدعه ويتعالى بوحدانيته وهويته
عن ان يوصف بما يوصف مبدعه انتهى ما قصد نا نقله واما المذهب
المنسوب الى افلاطون فلم نجد له في كلام احد ما سوى هذه العنوان
من تعريبه محصلا المعنى كون الصور الكلية قائمة بذواتها وبحث فيما
نقله من كلام الشيخ انها صور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية
وهذا كما ترى حوالة على مجهول واما المذهب الاحرى اعني العلم الحضوري
فتقريره ما افاده المعلم الاول للشيخ الاشراق في منامه قال في التلويحات
كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب على مسئلة
العلم وما ذكر في الكتب لم ينفع لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه
نوم لي فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل شبح انساني
فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم الاول على هيئة
اعجبتني وابهة اوهشتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي
وتبدلت بالانس وحشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسئلة فقال
لي ارجع الى نفسك تنحل لك فقلت وكيف قال انك تدرك لنفسك
فادراكك لذاتك بذاتك وغيرها فيكون لك اذا قوة اخرى او ذات
تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك
ابا باعتبار اثر في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس
صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك

مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة
في النفس هي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة
لنفسها وان فرض منعها ذلك فلمانع اخر وانت تدرك ذاتك
وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك
مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث هو مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة
فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي لا غير كلي وهذا انا ونحن
وهو لها معان كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية
فقلت فكيف اذا قال فلما لم يكن علمك بذاتها بقوة غير ذاتك فانك
تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غيره ولا باثر غير مطابق فذاتك
هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني فقال الست تدرك
بدنك الذي تصرفت فيه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه فقلت بلى قال
بحصول صورة مصورة تخصيصية في ذاتك وقد عرفت استحالته
فقلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص
وتعرفه بدنا خاصا جزئيا وما اخذت من الصورة نفسها لا يمنع وقوع
الشركة فيها فليس ادراكك لها ادراكات لبدنك الذي لا يتصور ان
يكون مفهومه لغيره ثم انا قرأت من كتبنا ان النفس تتفكر باستخدام
المتفكرة وهي تفصل وتركب الجزئيات وترتب الحد والوسطى والتخيل
لا سبيل لها الى الكليات لانها جزئية فاذا لم يكن للنفس اطلاع على
الجزئيات فكيف تركب مقدماتها وكيف تنزع الكليات من الجزئيات
وفي اي شيء تستعمل المتفكرة وكيف تأخذ للخيال وماذا يفيد تفصيل

المتخيلة وكيف بالفكر للعلم بالسحر ثم المستحيل جزء منه وكيف
تدرك نفسها والصورة الماخوذة عنها في النفس كلية وانت تعلم
بتخيلك ووهمك الشخصين المجردين وذويت من الوهم بنكرها
قلت فارشد في جزاك الله عن زمرة العلم خيرا قال واذا دريت انها
تدرك لا باثر مطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل حضور الشيء للذات
المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه
يعم ادراك الشيء لذاته وغيره اذا الشيء لذاته ولا يحضر لنفسه ولكن
لا تغيب عنها اما النفس فهي مجردة غير غايبة عن ذاتها بقدر تجردها
ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عنه كالسماء
والارض ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة
لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات كلية لا ينطبع في الاجرام
والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل الخارج
انه مدرك فلذلك مقصد ثان وذاتها غير غايبة عن ذاتها ولا
مدخلها جملة ما ولا قوى لبدنها جملة ما وكان الخيال غير غايب عنها
فكذلك الصور الخيالية فيدركها النفس بحضورها لا لتمثلها
في ذات النفس ولو كان تجردها اكثر لكان ادراكها لذاتها
اكثر واشد ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضورهما
وقواها واجزاها اكملها ثم قال على اعلم ان العلم كالوجود
من حيث مفهوم ولا يوجب تكثرا فيجب الواجب وجوده لانه كما ان
للوجود من حيث مفهوم لا يوجب وجوده تكثرا فلا يمنع والممكن

العالم على واجب الوجود يجب لذاته لا يمكن بالامكان الخاص شيء عليه فتوجب
فيه جهة امكانية فيتكثر ثم قال واجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو
الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود والاشياء حاضرة له على اضافة مبدائية
تسلطه لان الكل لازم ذاته فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته
عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه كما قررناه في النفس ورجع
الحاصل في العلم كله الى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت
او غيرها فالاضافة جائزة في حقه تعالى وكذلك السلوب ولا يخل بوحدانيته
تكثر اسمائه لهذه السلوب والاضافات ولو كان لنا تسلط على غير بدننا بالتسلط
كما على بدننا لادركناه كما ندرك البدن على ما سبق من غير حاجة الى صورة فتعين
من هذا انه بكل شيء محيط وادرك الاشياء اذ الوجود هو نفس الحضور له والتسلط
من غير صورة ومثال ثم قال لك كفاك في العلم هذا انتهى ما اردنا نقله من كلام
الشريف وحكمته اللطيفة ولذلك نقله في نقل هذا الكلام الطويل فان فيه
شفاء القليل والالبس نعقل ابن ذاته بالتمام اي بالكنه وبالجهة التي
لها صارت علة للمزوماتها وكلاما في الواجب واحد وهذا اشارة الى ما اشتهر
من ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لا مطلق العلم بها والمراد
ذكرنا فليس مما ذكر يتصف بها فان معنى اتصاف الشيء بعرض هو ان
يكون ذلك العرض محمولا عليه او مبدأ المحمول عليه ولو انه تعالى تقدير وجودها
فيه ليس محمولا عليه وهو ظ ولا مبدأ المحمول عليه وذلك لان العالم الذي هو محمول
عليه تعالى ليس حمله عليه باعتبار وجود تلك الصور فيه ليكون هي مبداء له بل
حمله عليه انما هو باعتبار كونه تعالى مبدأ لتلك الصور ومصدرا لها اعني كونه

كونه بحيث يصدر عنه تلك الصور منكشفة له تعالى يدل عليه قوله بعد ذلك
فاذا وصف بانه تعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه
لانه محلها ويؤيده ما قاله المحقق قدس سره في شرح رسالة العلم وسينقله
المحشي رحمه الله وحاصله ان العالم يطلق على ان يتمكن من استحضار المعلومات
اى وقت شاء وعلى المستحضر لها بالفعل كالكاتب على القادر وعلى المباشر
لها والطلاق العالم على الاول تعالى انما هو باعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار
لا يحتاج في كونه عالما الى شئ غير ذاته وليعلم ان المراد بالاتصاف الاضافي هو
بصفة حقيقية غير اضافية فلا يقدح كون تلك الصور مبدأ الاضافة
تعالى بالعالمية الاضافية فانه لا امتناع في احتياجه تعالى في الاضافات
الى غيره تعالى بل الامتناع انما هو في الصفات الحقيقية وهذا اشارة
الى دفع ما يظن وروده عليهم من لزوم كونه تعالى متصفا بصفات غير
اضافية ولا سلبية وكونه قابلا وفاعلا اما دفع الاول فقد عرفت واما
دفع الثاني فبان نقول ان ههنا اشتباها بين القبول بمعنى الانفعال والاتصاف
والقبول بمعنى مطلق المعروضية والموصوفية وفرق بين الموصوفية والمتصفية
فان الثاني لا يمكن بدون الانفعال بخلاف الاول والحق انما هو لاجتماع الفعل
والقبول بمعنى الانفعال والاتصاف لا مطلقا وقد عرفت انه لا يلزم ههنا
قال الشيخ في التعليقات ما حاصله انه لا فرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض
لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض
من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه ولوازمه على هذه
الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل و

فاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم يطرد في جميع البسايط فان
حقايقها على انها يلزم عنها اللوازم على انها من حيث قابلة فاعلة فان
في البسيط عنه وفيه شئ واحد واما قوله او ينفعل عنها فهو اشارة الى
دفع لزوم كونه تعالى محلا لمعلولاته الممكنة فان ذلك انما يكون محالا لو لزم انفعاله
عنها وليس بلازم واما لزوم كونه تعالى علة المعلولات المتكثرة فقد دفعه الشيخ
في مواضع من كتاب التعليقات وغيره وحاصله ان هذه الكثرة انما هي
بعد الذات الاحدية يترتب بسببي وسببي لا زماني فلا يثلم بها وحدة
الذات الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته
الحقة لكونها صادرة عنه على الترتيب العلي والمعلولي فتلك معلولاته المفصلة
الكثيرة انما ترتبت عنه على وجه لا يثلم به الوحدة ايضا الصرفة فتلك الكثرة
ينتهي اليه ويجتمع في واحد شخص فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات
اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد وهذا ما وعدناك عند شرح قول المعلم
الاول فهو الكل في وحدته فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ
اللوازم على العقول فليس مما يتصف بها يعني ان الكمال الواجبة لا يحصل له
تعالى بتلك اللوازم بل انما يحصل له ذلك الكمال بمبدئيته لتلك اللوازم يدل عليه
قوله بل ما صدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما كاملا يعني فليس مما يتصف
بها بل ما صدر عنه آه فتدبر وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض منفعلا
عنها بان يكون من خارج او يستكمل بها استكمالا ذاتيا او يتصف بها ليستكمل
وصفا وقوله بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم اى ليس كماله بالانفعال
عن تلك الاعراض والاستكمال والاتصاف بها بل كماله آه فتدبر وقوله ولوازم

ذاته هي صورة معقولة له اه تمهيد لقوله فمعقولاته اذن فعلية واعلم ان
المعقول فعلي وانفعالي اما المعقول الانفعالي فما يكون جهة موجوديته
مغايرة بالذات لجهة كونه حاضرا لمدركه كما في تعقلنا الاشياء الخارجية
عنا والمعقول الفعلي ما يكون جهة وجوده وصدوره عن فاعله بعينها
هي جهة حضوره لمدركه ولا يكون مغايرة بينهما الا باعتبار كما في تعقلنا
افعالنا الاختيارية الصادرة عنا حال كونها صادرة عنا فلا واسطة
بينهما والمشهور ان العلم اما سبب لوجود المعلول في الخارج كما اذا تصورت
شيئا ففعلته وهو الفعلي او سبب عن وجود المعلول كما اذا شاهدت
شيئا ففعلته وهو الانفعالي او لا وهذا ولا ادرى كما اذا تصورت الامور
المستقبلة التي ليست بفعلك ولعل نحو من الوجدان اى لا
نقل كاملا او واجب الوجود بهذه الحيثية او لا نصفه بها بل انما نعرفه
او نصفه بالحيثية الاخرى وفي بعض النسخ وليس نجده بالهم والظاهر انه
اشتباه والا لكان ينبغي ان يقول كونه بحيث فتدبر وصاحب الشفاء
فيه متحير بين هذين المذهبين لا بد ان ننقل ما في الشفاء من المقال ليظهر حقيقة
الحال قال في فصل معقود لبيان نسبة المعقولات اليه بعد ما اثبت
كون عقليته للاشياء بالصور لا بذواتها بيان نقلنا بعضا عنه فيما
مر كلاما بهذه العبارة فبقي لنا النظر في حال وجودها معقولة انها يكون
موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق
لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية
او من حيث موجوده في عقل او نفس اذ عقل الاول هذه الصور ارتسمت

في ايهما كان فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة
او يكون معقولة له على انها فيه ومعقولة للاول على انها منه ثم قال وان
جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها اللواحق ذاته عرض
لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها
امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة
في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال واشار الى ما ذكره قبل
هذا القول مما حاصله لو كانت تلك الصور المعقولة مرتسمة في عقل او نفس
فيدخل في جملة ما الاول تعقل ذاته منذ الى من يجب ان يكون صدورها منه
على سبيل تعقل الجزئي على سبيل ما اذا عقله خيرا وجب وتنقل الكلام الى
ذلك التعقل او يتسلسل ثم قال بعد جملة ما ذكرنا فينبغي ان يجتهد جهدك
في التخلص عن هذه الشبهة ويتحفظ ان يتكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته موجودة
مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة
الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا فقوله ولا تبالي
اه صريح في اختياره المذهب الاول وفي قوله تعالى اه ايضا اشارة الى ذلك
وح فلا حيرة في كلامه اصلا وترديده بين الشقوق لا يدل على تحيره بل هو دأبه
وعادته كما لا يخفى على من له ادنى تتبع لكلامه على ان التحير لو كان لكان بين
هذين المذهبين والصور الافلاطونية وكون المعقولات اجزاء لذاته جميعا
فلا وجه لتخصيصه بكونه من هذين المذهبين فقط لما في كل منهما ما في الاول
مما نقلناه منه من ان تلك المعقولات ان جعلت لواحق ذاته عرض لذاته
ان لا يكون من جهتها واجب الوجود بملاصقته ممكن الوجود واما في الثاني فما ذكرنا

الاثاة

منه ايضا من انه يلزم ان لا يكون صدورها على سبيل تعقل الخير الا با

يمكن ان يكون هذه الاشارة فى قوله واستناد كل شئ اليه فان الاستدلال

بكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول الصق بالعلم قبل الايجاد ويمكن

ان يكون فى قوله ولا يستدعى العلم صورا مغايرة للمعلولات عنده لانه نفى ان

يكون العلم صور مغايرة لم ينف ان يكون مغاير اقتضى احتماله علم يكون مغايرا

للمعلوم يكون صورة له وهو العلم الاجمالى الذى هو عين علمه لذاته بل عين

ذاته فان ذاته تعالى مغايرة لمعلولاته وليست صورة لها فتامل فالحاصل

المذهب الثانى ان حاصل هذا المذهب هو ان الواجب عالم بالجوهر

الاول وبالصور التى فيه بالعلم الحضورى وبساير الاشيا بتلك الصور

فانه لما نفى كون علم الواجب بالصور الحاصلة فى ذاته وليس ممن ينفى علم الواجب

مطلقا يثبت كون علمه تعالى بالصور وبما حصل فيها الصور بالحضور وهو بعينه

اختيار المعلم فانه قال فى شرح الاشارات بعدما نقض كلام الشيخ فى كون

علم الاول تعالى بالصور مرتسمة فى ذاته وبين عدم احتياجه تعالى فى علمه بمعلولاته

الذاتية الى صور زايدة على ذوات تلك المعلولات وعدم مغايرة ذات

المعلول الاول وعقل الاول تعالى له بالذات بل بمحض الاعتبار بهذه العبارة

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها

وهو تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت

جميع الصور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليها الوجود حاصلة فيها والاول

الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان

تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فان قلت قوله وكذلك

الوجود على ما هو عليه يدل على كون علم الواجب باعيان الاشياء التى صورها

حاصلة فى الجواهر العقلية ايضا حضوريا هذا لعين فى المذهب الثانى لانه حاصله

حاصله انه تعالى لا يعلم سوى المعلول الاول الا بصور حاصلة فى المعلول الاول كما ان

حاصل المذهب الاول انه تعالى لا يعلم شيئا مما سوى ذاته من الموجودات العينية

الا بصور حاصلة فى ذاته تعالى قلت نعم لكنه صرح فى شرح رسالة العلم بان ادراكه

تعالى لمعلولاته البعيدة كالماديات والمعدومات التى من شانها امكان ان توجد

فى وقت او يتعلق بوجود يكون بارتسام صورها المعقولة فى المعلولات القريبة

التى هى المدركات لها اولا وبالذات وكذلك الى ان ينتهى الى ادراك المحسوسات

بارتسامها فى الات مدركها انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا على ان ذلك ليس نصا

على ما ذكرت لاحتمال ان يكون المراد وكذلك تعقل الوجود بنفس الصور

القائمة بالجواهر العقلية لكونها مطابقة له وعلى ما هو عليه فانه لو كان المراد

ما ذكرت لكان هذا القول لغوا كما لا يخفى على المتدبر هذا غاية ما يمكن ان

يقال فى توجيه التطبيق بين مذهب المعلم والثانى فتامل لما فى المذهب

الاول من الامور المذكورة اه قال بعد تقرير كلام الشيخ لا شك فى ان القول بتقرير

لوازم الاول فى ذاته وقول بكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون

الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة

المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته

تعالى وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى

غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء فهذه مفاسد خمسة اوردها المعلم

على الشيخ والعجب انه مع ان اكثرها موجود فى كتب الشيخ وغيره ولعله يتم عند المعلم

قدس سره لكنه كان ينبغي ان يشير الى مواضع الخلل فيها وعواقب تلك المفاسد
والحق ان شيئا من تلك المفاسد لا يرد عليه كما عرفت بل الذي يدفع المذهب
الثاني ايضا بالنسبة الى الاشياء من الجوهر الاول وهو ان العلم بانكشاف ذوات
الاشيا بوجوداتها اتم العينية في باب العلم من ارتسام صورها ولا اظن ان
يشك في ذلك عاقل وهو ممكن في حقه تعالى فيجب اتصافه بخلاف العلم الارتسامي
لكونه انقص منه فيكون نقصا في حضرته تعالى فان قلت فيما تقول في المعلولات
البعيدة من الامور المادية والجزئيات الكائنة الفاسدة وكيف يمكن حضورها
عنده تعالى مع كونها مادية ومخصصة بازمنة وجوداتها وكونه مجردا ازليا
ابديا قلت اما المادية فقد عرفت منا ان التجرد عن المادة ليس شرطا لمطلق
التعقل بل انما هو شرط التعقل الارتسامي لا الحضوري ولا امتناع في حضور
المادي عند المجرد كما لا امتناع في كونه معلولا له والعلة واجبة الحصول مع المعلول
وليس المراد هو الحضور المكاني الوضعي بل انما المراد الحصول له بنفس الذات
كحصول المعلول عند العلة واما في الامور الكائنة الفاسدة الزمانية فنقول نسبته
كافة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة كنسبة قاطبة المكانيات وليس له تعالى
بالنسبة الى شيء من الزمانيات قبلية زمانية ولا بعدية ولا مقارنة زمانية لثبات
لعدم اختصاصه تعالى بشيء من الازمنة بل وجوده محيط بكلية الزمان كما ليس له
بالنسبة الى شيء من المكانيات فوقية ولا تحتية ولا مقارنة مكانية لعدم اختصاص
وجوده تعالى بواحد من الامكنة بل هو محيط بكلية المكان فالامتداد الزماني
بطوله بالنسبة اليه تعالى كان واحدا كما ان امتداد المكان بعينه بالنسبة اليه
كنقطة واحدة ولا يتوهم فيما ذكرنا التزام قدم كل حادث فانا لا نقول ان كل
حادث

متعينا بالتعين الحاصل له في حد ذاته من دون اعتبار
الصورة الجاعلة اياها بالفعل فان حقيقتها ليست الا
شيئا ما او امرا ما مستعدا للصورة والشيء لا يصير
بمجرد كونه شيئا ما او امرا ما مع عمومه وابهامه موجودا بالفعل
ما لم يتحصل بنحو من التحصيل قال الشيخ في الشفا جوهر الهيولى
وفعليتها عين كونها مستعدة لكذا والجوهرية التي لها ليست
بجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعدها لان يكون بالفعل
شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع
والاثبات هو انه امر واما انه ليس في موضوع هو سلب وانه
امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام
ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل
يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء وصورته التي يظن له
هي انه مستعد قابل انتهى كلام الشفا واما قول صاحب الاشراق
لا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى كما نقلنا عنه انفا
فجوابه ما قاله استادنا المحقق الالهي ضوعف قدره في حواشيه
على شرح حكمة الاشراق من ان هذا من باب الاشتباه بين الماهية
والوجود والخلط بين حال الشيء في نفس الامر وحاله في مرتبة
نفس الامر فان الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد
لانها متكثرة حسب تكثر الصورة في الواقع لانها ليست متحصل
الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد الذي يعتبر في كونه

الشيء عاقلا هو التجرد الوجودي لا تجرد الماهية والمفهوم ولو كانت
الصور اعراضا متاخرة الوجود عن وجود الهيولى كتاخر السواد
والكتابة عن وجود الانسان لكان لما ذكره وجه وكذا بساطتها
عبارة عن بساطة معنى جنسي كالجوهرية ومناط العاقلية هو
بساطة الوجود لا بساطة المعنى ومعنى بساطة الهيولى انها
اذا لوحظت بحسب نفس ذاتها وقطع النظر عن الصور
حصلت وتقومت هي بها في الواقع كان حالها في اعتبار
نفسها هي انه جوهر فقط اي جوهرية اي شيء كان من الصور
والصور خارجة عن ماهياتها داخلة في وجوداتها المتعددة
فذاتها في غاية ضعف الوجود وضعف الوحدة شبيهة الوجود
بوجود الكليات الجنسية ووحدتها فان الوجود هو الظهور
فان قلت هذا يستدعي كون الهيولى شاعرة بنفسها فانها
ليست معدومة بل هي موجودة بوجود ضعيف ومعنى كونها
بالقوة ليس انها معدومة صرفة كما مر فاذا كان الوجود هو
الظهور او يستلزمه وللهيولى وجود لا محالة وان كان
ضعيفا وذلك الوجود الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة
لذاتها غاية ما في الباب ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا
ضعيفا بازاء وجودها الذي في غاية الضعف فيكون لها
شعور ضعيف بذاتها قلت قد نلتزم ذلك وبهذا يتحقق
عشق الهيولى ويظهر سراية نور العشق الذي هو فرع الشعور

في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة لكن المحشي اراد ان الوجود
بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود بالفعل الذي
هو موجود لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه قوله
فهاتان القضيتان نازلتان الخ فان كون الشيء موجودا عند
المشائين بمنزلة كون الشيء نورا في نفسه عند الاشراقيين فكما
ان الشيء اذا كان نورا في نفسه وقائما بذاته كان نورا لنفسه
وظاهرا بذاته وعالما بها وبالعكس فكذلك اذا كان الشيء
موجودا بالفعل وقائما بذاته كان ظاهرا لذاته وعالما بها
وبالعكس وكما ان الشيء اذا لم يكن نورا في نفسه او كان
ولم يكن قائما بذاته لم يكن عالما بذاته الخ قوله ثم لم ينعكس
الموجبة الكلية الخ اي لا يحكم بان كل مجرد عن المادة فهو معقول
لاجل انعكاس الموجبة الكلية لعدمه بل انما يحكم به لان
المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل الخ فافهم قوله فان
المجرد بالفعل الخ عدم الحاجة الى ان يتغير فيه شيء حتى
يصير معقولا بمعنى انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث
لو كان هناك عاقل لعقله بدون حاجة الى تجريده واما
كونه معقولا بالفعل فانما يتحقق اذا تحقق هناك عاقل
فقوله فهو اذن معقول بالفعل ان اراد به معقول بالفعل
لعاقل آخر فهو يتوقف على فرض عاقل آخر هناك ليس
معقولا بالفعل وايضا لا يتم التقريب وان اراد انه معقول

بالفعل لذاته فهذا انما يصح اذا ثبت كونه عاقلا لذاته ومن لم يسلم
كون كل مجرد عاقلا لذاته كيف يسلم كونه معقولا لذاته واما قوله
فان لم يكن عاقلا لذاته كان معقولا بالقوة فليس بصحيح لما
عرفت من ان معنى كونه معقولا لذاته لا مانع فيه من العقلية
بحيث لو كان هناك عاقل يعقله بلا حاجة الى تجريده فان اراد
بكونه معقولا بالفعل هذا المقدر فلا يلزم منه معقولا بالقوة
بمجرد عدم كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى وان اراد انه معقول بالفعل
لذاته فهو انما يثبت اذا لم يثبت كونه عاقلا لذاته وهل الكلام
الا فيه وايضا قوله فان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة
منقوض بالصور المعقولة فينا فانها غير عاقلة لذواتها
مع كونها معقولة بالفعل لا بالقوة والحاصل ان هذا البيان
انما يصح كون الشيء معقولا بالمعنى الذي ذكرنا وايضا
كون الشيء عاقلا لذاته وما كونه معقولا لذاته ليلزم منه كونه
عاقلا لذاته كما لا يخفى على من تدبر فيه بل بيان كونه عاقلا لذاته
ومعقولا لذاته انما هو بما ذكره وهو ان معنى العاقلية ليس الا
كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه شيء وهو لكونه
قائما غير غائب عنه ذاته كذلك وكذا معنى معقولية الشيء
انما هو كونه موجودا الموجود قائم بذاته وهو لكونه موجودا
لذاته القائمة بذاتها غير غائب عنها كذلك قال الشارح اما
الاول فلان العلم عبارة الخ لا يخفى انه ليس المراد ما هو المتبادر

من هذه

من هذه العبارة وهو كون العلم حضور المعلوم من حيث
هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا لصار مصادرة
على المطلوب لان من لا يسلم كون ذاته تعالى عالمة ومعلومة لم يسلم
كون حضور ذاته تعالى عند ذاته حضور المعلوم عند العالم
وذلك ظاهر بل المراد ان العلم هو حضور شيء عند موجود
قائم بذاته ولا شك في انه حاصل في حقه تعالى لكون ذاته
غير غائبة عن ذاته ... المقسم بكل منهما حاصل اشارة
الى ان المراد باندفاع المنع عدم انتزاره لا ان المنع مندفع
في الواقع ضرورة ان التردد في حقيقة العلم بين امرين
يقوي منع الجزم بكونها واحدا بعينه فتامل واما عدم
الانتزار فلان الامر الممنوع لما كان لازما للامر الآخر
فلما تحقق تحقق حقيقة العلم وان لم يكن اياه فتدبر
قوله بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم عبارة الخ لانه
ان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له انما يكون بديهيا
لو كان المراد مما ذكره ما هو المتبادر منه وقد عرفت فساده
فلا فرق بين عبارة المواقف وبين ما هو المراد من عبارة
الشارح في ورود المنع وعدمه قوله تحدسوا من ذلك
اي من مجموع الامرين اعني كون النفس عالمة بالمعاني
الكلية وكونها عالمة بذاتها فانهم لما وجدوا النفس اذا
اعتبرت من حيث ذاتها بذواتها بدون وساطة امر

آنٍ من آلاتها وقواها عالمة بالمعاني الكلية المجردة ولم يكن
من حيث هي كذلك عالمة بالمعاني الجزئية والمادية والمتحقق في
الصورة الاولى ليس الا حضور ماهية مجردة عند موجود
مجرد قائم بذاته وان كان باعتبار القيام علموا ان للتجرد
الحضور مدخلا في كون الشيء معلوما لكن لا يحصل العلم بمجرد
ذلك بان مطلق الحضور كاف في ذلك لاحتمال ان يعتبر
الحضور القيامي ثم لما وجدوها عالمة بذاتها مع عدم امكان
تحقق القيام حقيقة هناك علموا ان مجرد الحضور وان كان
بمعنى عدم الغيبة كاف في ذلك فيحدس من مجموع ذلك ان
مناط العلم انما هو الحضور مع التجرد سواء كان حقيقته
ذلك او كان حقيقته امرا آخر لكن يكون متحققا مع ذلك البتة
ويمكن ان يتحدس من علم النفس بقواها الحالة في محالها
التي هي اجسام مادية بمجرد حضورها عندها ان التجرد
عن المادة ولواحقها غير معتبر في مطلق العلم بل اعتبار
انما هو في العلم الحصولي كما عرفت سابقا واما كون من
حضر عنده مجردا قائما بذاته فانما يعتبر في العالمية لا في
المعلومية ويتحدس ذلك من ملاحظة عدم امكان حضور
المجرد من حيث هو مجرد عند غير المجرد ومن انه لا يتصور
حضور شيء عند شيء لا يكون قائما بذاته وحاصل لذاته كل
ذلك بمعونة الحدس والحاصل ان هذا البرهان وكثير من

البراهين في العلم الالهي انما يتم بمعونة الحدس القوي
فلا ينتفع به في مقام الجدل لانه غير بين ولا مبين
وايضا فهو اول المسئلة فتامل قوله ولا لاجل ان نافع
المنع الثاني آه اي حين اعتبار التجرد والاستقلال على ما
في المواقف يعني ان هذا المنع على تقرير الشارح وارد غير
مندفع اصلا واما على تقرير المواقف فهو مندفع بما ذكرنا
من ان عدم الشرط التغاير يعلم من علم الانسان نفسه
يعني يختار الشق الاول من الترديد فقوله فبمجرده لا يلزم
العلم قلنا بل يلزم فان العلم كما اعتبرنا في هذا التقرير هو
حضور الماهية المجردة عند الموجود القائم بذاته اعني
عدم بعدها وهو متحقق فيما نحن فيه والتغاير غير
معتبر لما ذكرنا والنقض بالحواس مندفع بعدم الاستقلال
كما مر فان الحكم بان الفاعل القائم بذاته عالم بما يصدر
عنه بديهي يعني ان هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة
اعني قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كلية بل
انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بما يصدر
عنه وهو بديهي فتامل ولنعلم ان للواجب الوجود
علمين اه اعلم ان المحققين من المتاخرين لما ذهبوا الى
ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا
بحصول صورها فيه ولما ظهر ان حضور الاشياء انما

يمكن عين وجوداتها لا قبلها ولابد في اختياره تعم من العلم قبل الايجاد فاضطروا الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته تعم ومقدم على كافة الايجادات وتقريره ان ذاته تعم لما كان بذاته مبداء لفيضان جميع الموجودات عنه وكان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه لجميع الموجودات وانكشافها له ولا احتياج في ذلك الى امر مغاير لذاته بل انكشاف لذاته منشأ لجميع الانكشافات كان نسبة علمه تعم بذاته الى العلم بجميع الموجودات المنكشفة بذواتها كنسبة ملكة العالم ذي ملكة استخراج العلوم المفصلة الى تلك العلوم وكما ان تلك الملكة هي علم اجمالي لجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك علمه تعم بذاته علم اجمالي لجميع المعلومات المتعلقة بذوات الاشياء وصفاتها الفايضة عن ذاته تعم فان قلت قد تقرر في محله ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل ليس الا في نحو الادراك لا في ذات المدرك فلو كان علمه تعم بذاته علما اجماليا بجميع الموجودات لزم كون ذاته تعم لكونها عين علمه بذاته عين تلك الموجودات او صورة علمية مطابقة لتلك الموجودات وذلك بط بالضرورة قلت لما كان ذاته تعم مبداء لفيضان جميع الموجودات وكان علمه بذاته مبداء لعلمه بجميع الموجودات يسمى علمه بذاته علما اجماليا بتلك الموجودات مجازا لتلك العلاقة كما يقال للملكة المذكورة علم اجمالي

بالعلوم

بالعلوم المفصلة الحاصلة منها وهذا معنى قول بعض المحققين من ان عالميته تعم عبارة عن كونه خلاق العلوم برمتها والحاصل ان علم الاجمالي صورة علمية واحدة يشتمل اجمالا على الصور العلمية المفصلة الحاصلة منها وعلمه تعم بذاته باعتبار كونه عالما بذاته وكون ذاته علة لجميع الموجودات يشتمل على العلم بجميع الموجودات بحيث كانه امر واحد ينحل الى امور متكثرة ومعنى كلام المعلم الثاني فهو الكل في وحدة وههنا سر لارباب التوحيد لا يحتمله العبارة ولا يفي ببيانه الاشارة والذي يمكن ان يشار به الى ذلك هو ان وجود المعلول كانه رشح بوجود العلة وفيض منه فكان الوجود قد زاد عليه وفاض على غيره فوجودات جميع الموجودات على كثرتها كانها مجتمعة بعنوان الوحدة في وجود ما هو علة لها حقيقة فهو عين جميع الموجودات الفايضة عنه المترشحة منه فالعلم به علم بجميع الموجودات على سبيل الاجمال فوجود العلة هو صورة جميع الموجودات الفايضة منه لكن مبرات عن شوايب الكثرة فهو الكل في وحدة فتفطن ذلك

قال بهمنيار بيان ذلك اه واعلم ان القائلين بالعلم الحصولي ومنهم الشيخ وتلميذه اضطروا ايضا الى العلم الاجمالي في اثبات علمه الكمالي فان كماله تعم لا يمكن ان يكون بارتسام صور الموجودات فيه والا لزم حاجته فيما هو كمال له الى غيره تعم عن ذلك علوا كبيرا بل كماله ومجده تعم انما هو بالعلم الذي

هو عين ذاته وهو كونه بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة
مفصلة وهذا هو المقصود ههنا من هذا الكلام وفي قوله
كما ان المعقول البسيط عندنا اه مسامحة فان المعقول البسيط
صورة علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة بل
هي عينها بالذات وانما التفاوت في نحوي الادراك كما عرفت
وذاته تع بالنسبة الى العلوم المفصلة ليست بتلك المثابة
بل هي علة لتفاصيل تلك العلوم فالاولى في التشبيه الملكة
التي هي مبدأ المعقولات المفصلة في المثال كما ذكرنا اللهم
الا ان يكون غرضه الاشارة الى ما ذكرناه من الشرح وان كان
بعيدا عن طريقهم واجب الوجود مبدأ كل فيض اي
كل وجود وهو ظ اي واجب الوجود ظاهر بذاته على ما
في بعض نسخ الحاشية وهو الموجود في نسخة الفصوص
التي وصلت الينا اي منكشف عند ذاته بمعنى انه عالم
بذاته ولكون ذاته مبداء الكل وظهور ذاته لذاته وكون
العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول له الكل بالحضور العلمي
كما منه الكل بالوجود العيني وقوله من حيث لا كثرة فيه
اي اجمالا كما عرفت من ان علمه بالكل منطو في علمه بذاته
بل هو عين علمه بذاته فهو من حيث هو ظ اي عالم بذاته ينال
اي يعلم الكل من ذاته فهذا الكلام الى ههنا ظاهر الانطباق
على ما هو مراد المحشي من العلم الاجمالي لكن قوله فعلمه

بالكل بعد

بالكل بعد العلم بذاته في نسخة الفصوص وفي بعض نسخ الحاشية
بعد ذاته ظاهر فيما هو المشهور من مذهب الفارابي و
هو كون علمه تع بالكل بحصول الصور عنده ويمكن تاويله
بان المراد هو البعدية في الاعتبار اي اعتبار كون ذاته علما
بالكل بعد اعتبار كون ذاته علما بذاته او بعد ذاته لكن قوله
فكثرة علمه بالكل بعد ذاته صريح فيما قلنا ويؤيده قوله في
موضع آخر من الفصوص علمه الاول بذاته لا ينقسم وعلمه الثاني
عين ذاته اذ الكثرة لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته انتهى
وهو في ذلك غير مفتقر لغرض المحشي اذ قد عرفت ان القائلين
بالعلم الارتسامي في الواجب انهم مضطرون الى القول بالعلم
الاجمالي في العلم الكمالي فلما اشار المعلم الاول في هذا الكلام الى
ان علمه الكمالي هو عين ذاته تع ويرد ان علمه تع بالكل انما
هو بارتسام الصور المتكثرة عندكم فكيف يكون عين ذاته
فاشار الى بان علمه المتكثر ليس عين ذاته بل هو بعد
ذاته وما هو عين ذاته ليس الا العلم الوجداني الاجمالي
البسيط فظهر شهادة هذا الكلام لدعوى المحشي من كون
العلم الاجمالي عين ذاته تع وقوله وعلمه بذاته نفس ذاته و
في نسخة الفصوص قوله وعلمه بذاته بدون قوله نفس ذاته
على ان يكون مجروره معطوفا على ذاته في قوله بعد ذاته و
بعد علمه بذاته اي فعلمه بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته و

هو اولى اذ ليس هنا موضع بيان كون علمه بذاته نفس ذاته
فلا تقريب لما ذكره اللهم الا على النسخة التي فيها بدل بعد
ذاته بعد العلم بذاته فيكون مودى هذا الكلام مؤدى
النسختين معا فتدبر وقوله ويتحد الكل بالنسبة الى
ذاته يعني ان صدور تلك الكثرة على ترتيب سببي
ومسببي كما سيجيئ في تقدير مذهبهم فهذا الكلام ايضا
ناظر الى العلم التفصيلي كما يدل عليه قوله بالنسبة الى ذاته
ولو كان المراد به العلم الاجمالي لينبغي ان يقول ويتحد الكل
في ذاته كما لا يخفى وقوله فهو الكل في وحدة عود الى اول
الكلام وكالنتيجة له اعني بيان العلم الاجمالي فان حديث
كثرة العلم اعني علم التفصيلي وقع في البين على سبيل دفع
الدخل كما اشرنا اليه ثم ان هذا الكلام ظاهر الانطباق على
ما ذهب اليه ارسطو في اثولوجيا من ان البسيط اي
ما لا تركيب فيه بوجه اصلا يعني به الاول تعالى كل الوجود
وتقريبه ما ذكره استادنا الالهي ضاعف الله قدره في
الحكمة المشرقية بقوله كلما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته
كل الاشياء لا يعوزه شيئ منها الا ما هو من باب النقايص
والاعدام والامكانات فانك اذا قلت ج ليس ب فحيثية
كونه ج ان كان بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ج
بعينه مصداقا لهذا السلب بنفس ذاته فكانت ذاته امرا

علميا

عدميا ولكان كل من كان عقل ج عقل ليس ب لكن التالي
بط فالمقدم كك فثبت ان موضوع الجيمية مركب
الذات ولو بحسب الذهن هو معنى وجودي به يكون
ج ومن معنى به يكون ليس ب وغيره من الاشياء
المسلوبة عنه فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي
فهو غير بسيط الحقيقة مطلقا فينعكس بنقيضه كل بسيط
الحقيقة مطلقا فغير مسلوب عنه امر وجودي فثبت ان
البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث
النقايص والاعدام وبهذا ثبت علمه بالموجودات علما
بسيطا وحضورها عنده على وجه اعلى واتم انتهى اقول
وتوضيحه ان واجب الوجود لما كان عين حقيقة الوجود
بحيث لا يشوبه نقص ولا عدم ولا قصور ولا ماهية
ولا تركيب لوجه من الوجوه بل هو صرف الوجود ومحض
الخيرية وعين الكمال وكل وجود او كمال وجود انما يفيض
عنه ويترشح منه فكل وجود وكمال وجود البسيط على هيأته
الممكنات وقوابل الماهيات مشوبا بالعدميات ومخلوطا بالنقايص
في ضمن الكثرات فجميعها مجتمع في واجب الوجود على
نحو التمام والكمال غير مشوب بالنقيصة والزوال في
ضمن وحدته الحقة فاذا سلب عنه شيئ من الاشياء فانما
يسلب عنه ذلك الشيئ باعتبار نقصه وقصوره وماهيته

لا باعتبار خيريته وكماله ووجوده فان كل موجود غير واجب
الوجود فليس بصرف الوجود ومحض الخيرية بل مشوب
بالنقص والقصور والماهية والامكان فاذا قيل الواجب
ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا نقص الجسمية
وقصور المادة لا غير وكذا اذا قيل ليس بجوهر وليس
بعرض ولا بفلك ولا بعنصر الى غير ذلك فالمسلوب
ليس الا نقصان تلك الحقايق ومهيات تلك الوجودات
فان ذاته تع لو كانت بذاته مصداقا لسلب شيء من تلك
الوجودات من حيث هو وجود وحقيقة لزم ان لا يكون
ذاته تع عين حقيقة الوجود وصرف طبيعته فان غير
حقيقة الشيء وصرف طبيعته لا يكون مصداقا لسلب شيء
من افراد ذلك الشيء والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء و
ذلك هو التوحيد الوجودي الذي هو قرة عين المعرفة
ونور حدقة البصيرة فاعرفه ان كنت اهلا لذلك
ومراتبه اربع انما متيبح في علمه تع بالاشياء الى هذه
المراتب لانه تع يجب ان لا ينفك من العلم بالاشياء
في شيء من المراتب في نفس الامر فكما انه تع يعلم الاشياء
في مرتبتها الايجاد العيني بعين تلك الاشياء فكذلك
يجب ان يعلم الاشياء في جميع مراتب السابقة على ايجادها
وهي مراتب وجودات عللها فادلتها مرتبه وجوده تع

اذ هو

49

فانا لا نقول ان كل حادث فهو في الازل حاضر عنده تعالى بل نقول ان الحادث
في وقت لا يزال منكشف عنده مع كونه معدوما في الازل وهذا الذي ذكرت وان كان
منقولا عن الحكماء كما سيأتي في الشرح الا انهم قالوا كذلك في الشهود العلمي الذي
هو بحسب الارتسام في ذاته تعالى او في شيء آخر على اختلاف المذهبين كما عرفت
لا بحسب الوجود العيني وانا اقول ذلك كذلك بحسب الوجود العيني ولو تفطنوا
لذلك لاستراحوا من تجشم التكلفات في تصحيح علمه تعالى بالاشياء والدليل
على انهم لم يتفطنوا لذلك ما قال الشيخ في الفصل المذكور من الشفاء ولا يظن
ان الاضافة العقلية اليها اضافة لها اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدأ
صورة في مادة من شان ذلك ان يعقل بتدبيرها من تجديدها وغيره يكون هو
عقلا بالفعل بل يلزم هذه الاضافة اليها وهي بحالة معقولة ولو كانت من
حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم
منها في الاعيان الى ان يوجد الى آخر ما قاله هناك وايضا فان المصرح بكونه
مطلقا على هذا الكلام من الحكماء وشنع مبالغة عن تقريره الصحيح في شرح رسالة
العلم على ما سننقله فقد حمل ادراكه تعالى لمعلولاته البعيدة من الماديات و
المعدومات التي من شانها ان توجد في وقت ما بارتسام صورها في معلولاته القريبة
كما نقلنا عنه وهذا اول دليل على ان المقررين لهذا المطلب تعالى بما قرره
باعتبار الشهود العلمي الارتسامي لا بحسب الوجود العيني والحاصل ان عدم تفطنهم
لهذا المنهج شدت تزييفهم له امر غريب لكن تفطنهم له والقول مع ذلك بما قالوا
واشارة فيه الى التحقيق الذي ذكرته اولا ان اراد العلم الاجمالي
او اياه والتفصيلي فلا اشارة فيه الى العلم الاجمالي كما لا يخفى على من رجع اليه

وان اراد التفصيلي وكون علمه تعالى بمعلولاته القريبة بنفس ذواتها وبمعلولاته البعيدة بالصور الحالة في المعلولات القريبة فالمذكور فيه ليس الا اشد تقريرا لذلك فلا معنى لكونه اشارة اليه ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي الا كون المعلولات البعيدة في مرتبة ايجادها منكشفة له تعالى بذواتها فانه مذكور فيما ذكره المحشي من مراتب العلم التفصيلي و ليس فيما ذكره المصنف في شرح رسالة العلم منه رسم ولا اثر بل ما ذكره بعد الكلام المنقول ليس الا ان ادراكه للمعلولات البعيدة بارتسام صورها في معلولاته القريبة وهي مرتسمة بجميع الصور التي يعبر عنها تارة بالكتاب المسمى وتارة باللوح المحفوظ وتسمية الحكما بالعقول الفعالة والحاصل ان القول بان علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة قبل ايجادها علم حصولي وبعد الايجاد علم حضوري مما لم احده في كلام المصنف ولا في كلام احد من المعتبرين وعندي ان ذلك امر توهمه المحشي ومن في طبقته من بعض كلمات المصنف وغيره وظني ان ذلك امر لا ينبغي ان يعتقده من عرف حقيقته كونه مجردا غاية التجرد ومنزها عن الوقوع في شيء من الازمنة والامكنة ومن ان يتجدد بالنسبة اليه شيء لكن فهم ذلك حقيقة لا يمكن الا بعد التجرد بالكلية نعم يمكن الاعتقاد به بملاحظة البراهين والالطاف القياسات المؤدية الى وجوب كونه تعالى منزها عن نحوهما من التجدد بشرط رفض حكم الوهم بالكلية واني من يتيسر له ذلك فالذي اعتقده في العلم الواجب تعالى بالاشيا الكلية والجزئية انه بجميعها علم حضوري انكشافي وانه تعالى في الازل يرى الاشيا في الابد وفيما بينهما بانكشاف فدوا تها لديه وان كان بعضها بالنسبة الى بعض موجودا بعد وغائبا عنه وليس علمه تعالى بشيء من الاشياء

بارتسام صورة لا في ذاته ولا في غيره نعم جميع الصور والنفوس الادراكية الحاصلة في المدارك العالية والسافلة تصورية او تصديقية صادقة او كاذبة بل جميع الاوهام والخيالات لكل متوهم ومتخيل حاضرة عنده تعالى مع مداركها التي هي محالها ومعلومة له تعالى بنفس تلك الصور وليس تلك الصور علما له تعالى بما سوى ذوات تلك الصور المعلومات للمدارك المذكورة معلومة له تعالى بنفس ذوات لا بتلك الصور ومن هنا ظهر كيفية علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات راسا ايضا واما تقرير السؤال والجواب على وجه ذكره الشارح اولا ما ذكره الشارح في جواب السؤال بقوله والجواب مع كون العلم نسبة محضة ليس شرحا لقول المصنف والتغاير اعتباري بل شرح ما بناه على التسليم بقوله سلمنا كون العلم نسبة محضة اه كما صرح به بقوله والى هذا اشار بقوله حيث قال هذا دون ان يقول اليه والى ذلك لكنه لما بنى السؤال على كون العلم نفس النسبة وجواب المصنف مبني على تسليمه وظن انه يمكن صرفه ايضا اشار في تقرير الجواب الى ذلك الا وحمل جواب المصنف على التنزل الا انه اسند المنع المذكور بما لا يناسب مذهب المصنف وذلك مبين جدا لكن بقي شيء اخر وهو انه لا ضرورة لبناء السؤال على كون العلم نفس النسبة بل يكفيه كونه مستلزما له وح لا يمكن منعه وبناء تقرير المحشي للسؤال انما هو على ذلك فتدبر الانسب ان يقال لما حمل الشارح قول المصنف والتغاير اعتباري على جواب استدلال من نفى علم الواجب بذاته وبقي الجواب عن استدلال من نفى علمه بما سواه حمل هذا الكلام على جواب استدلاله والمحشي لما حمل الكلام السابق على الجواب عن كلا الاستدلالين جعل حمل هذا الكلام على نفي قول من ذهب الى ارتسام صور المعقولات في ذاته انسب لاقتضاء المقام نفي هذا

المذهب الحق ولما ذكرنا مفصلا عليه دون ان نخطه فتدبر بل المشارك من ما
غيرك وذلك لان الصورة العقلية اضمن العقل الفعال وليس للنفس بالنسبة
اليها الا القبول والاستعداد فقط بل انما يتضاعف اعتبارات المتعلقة
بذاتك وبتلك الصورة فقط اى كل منها فقط يعنى ان تضاعف الاعتبارات قد
يكون باعتبار تعلقها بذاتك فقط وذلك فى صوره علمك بذاتك وقد يكون
باعتبار تعلقها بالصورة فقط وذلك فى صوره علمك بانك عالم بتلك الصورة
وقد يكون على سبيل التركيب باعتبار تعلقها بكل منها وذلك فى صوره علمك
بانك عالم بتلك الصورة فانك عالم بذلك وبتلك الصورة معا وفى كل منها
لا بد من تضاعف الاعتبار فتدبر الشارح بل بحضور الاشيا انفسها عنده
اعلم ان ههنا اشكالا مشهورا ابتدا سقصيدا وهو انه كيف يمكن المعقول بحضور
المعدومات فى الخارج واحوالها خصوصا الممتنعات للوجود عنده تعالى والحال
انها الاحقايق لها ثابتة حتى يحضورها عنده تعالى وكيف يمكن حضور الحوادث
قبل ازمنته وجوداتها مع وجوب كونه تعالى عالما فى الازل بها والجواب عنه
على ما تقرر عندى المأمن للحوادث فما مر من استواء نسبة تعالى الى جميع اجزاء
الزمان والمكان وما فيهما والمعدوم والممتنع بعنوان المعدوم والممتنع
ليس بشئ فى الخارج والله بكل شئ عليم وباعتبار انهما فى الاذهان شئ حاصل
بنفس صورتها الارتسامية مع ما ارتسمت فيه عنده تعالى فلا اشكال اصلا
واجاب المحقق الخفري عن هذا الاشكال بما حاصله ان ذاته تعالى علة مقتضية
للاشياء الماعلى بواسطة وبدونها والعلم التام بالعلة بجميع وجوهها مستلزم
العلم بالمعلول كذلك فالمعدومات والحوادث والممتنعات منتفية بهذا الاقتضا

غير غايبة ولا سبيل لنا الى معرفة كنه هذا الحضور والتعين كما لا سبيل لنا
الى معرفة كنه ذاته انتهى والعجب انه كيف جعل ذاته تعالى للمعدومات والممتنعات
وكيف جعلها متعينة حاضرة مع ان التعين والحضور لا يمكن بدون الوجود
ومع ذلك تفاخر فقال وهذا غاية ما يتيسر فى هذا المقصود الذى تحير الفحول
من ذوى العقول هذا واكتفى بعضهم فى كيفية علمه تعالى الحوادث قبل
الايجاد بالعلم الاجمالي الذى هو عين ذاته تعالى وغفل عن ان الاشكال
انما هو فى وجوب كونه تعالى عالما فى الازل بخصوصيات الاشيا واحوالها من
حيث التعين والامتياز والعلم الاجمالي لا يصلح لذلك والمحقق الخفري نسب
هذا القول الى المحشى ثم ارتضاه وذلك افترا عليه فانه قال يكون العلم
السابق على جميع الايجادات سبقا ذاتيا علما اجماليا وهو عين ذاته تعالى
نتوهم هنا المحقق ان مراده بذلك العلم السابق على اى الحوادث الحادث
سبقا زمانيا بل المحشى صرح بان العلم السابق على ازمنة وجودات الحوادث
انما هو بالصور الحاصلة فى المدارك العالية فذلك هو الجواب عن هذا الاشكال
عنه فاشار الى هذين القولين الاول قوله العقلى كالاحتياج الخ قوله ولا نطق
الخ وقوله ولما كان البيان سهل الماخذ معناه ان علم استدعاء العلم صورا
مغايرة مدلول دليله وبيانه هذان القولان فاشار المص بذكر المدلول الى دليله
ولم يلتفت الى تقرير الدليل والبيان لكونه سهل الماخذ بل اقتصر على ذكر المدلول
الذى هو دفع الظن المذكور اى لظن استدعاء العلم بالصور المغايرة الذى هو
المهم ههنا لكونه اى لكون الظن المدفوع منشأ للحكم المردود المذكور اى
الحكم بتقرير صور المعقولات فى ذاته تعالى فتامل اشد تأمل فى الانكشاف

وذلك لكون الشئ وح حاضرا بذاته وبصورته معًا فيكون الانكشاف اتم
بالنسبة اليه ان يكون حاضرا بصورته فقط الا انه لا يحسن التشبيه لما نقل
من المص بقوله كما مر فيما نقل من المص اى من قوله واذا كانت حالك مع ما يصدر
عنك بمشاركة غيرك هذه الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه
لذاته من غير مداخلة غيره فيه يعنى اذا كان الصادر عنك بمشاركة الغير منكشفا
لك فالصادر عن الفاعل المستقل بالتاثير اشد انكشافا فالاولى فيما ذكره
المص حديث كون الشئ حاضرا بالوجهين وان اريد انه اشد تاثيرا فى الانكشاف
لكونه حصولا للفاعل المستقل بالتاثير كان التشبيه حسنا الا انه لا دخل
فى ذلك بقوله منها الصور الادراكية فتامل كما نظيره ايضا فى كلام للمص
المنقول اى من قوله ومعلوم ان حصول الشئ القابلة فانه صريح فى ان الثانى
وكونه حصولا للغير ليس دون الاول فى ذلك وكلام المحشى ههنا ان الثانى فى كونه
حصولا للغير اولى من الاول فى ذلك فهو نظير لما قاله الا انه عينه فتدبر
وقيل عليه ان ذلك غير لازم المعقول وهذا مما لا نقول به عما قيل اجيب عن كلا الا عينه
بان غرض المص دفع الاعتراض المورد على علم الواجب ومحصله ان حضور المعلوم عنده
ان كان بالارتسام لزم كونه قابلا وفاعلا وكونه موصوفا بصفات غير سلبية واضافية
فيلزم الكثرة فى الذات الاحدية من كل وجه وان كان بقيام المعقولات بذواتها
يلزم المثل الافلاطونية وحاصل الدفع انه ليس بشرط التعقل والعلم حصول صورة
مغايرة للمعلومات فى العاقل فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل ان
حصلت الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل ومعلوم ان حصول
الشئ لفاعله ليس دون حصوله لقابله وح فالمنع للاول مندفع لانه خارج عن القانون

ان المص فى صدد دفع لزوم المحذورات كما قررنا بايراد الاحتمال لا يتوجه عليه المحذورات
المذكورة ولا يندفع الا باثبات الامتناع وقوعه فمنعه غير موجه والثانى ايضا ممنوع
لانه نقض على السند وهو خارج عن القانون فانه لا يبعد ان يكون مقصود المص بان
ما حصل للشئ قد يكون حصوله مستتبعا لاتصافه به اذا كان قابلا لذلك الوصف لا
يلزم كلية الدعوى وان كل حصول كذلك وان كان مؤكدا وفاعل السواد وهو المبدا
غير قابل للاتصاف به انتهى وغيرها فيه فحاصل تحقيق المص اه يعنى ان الحاصل
من تحقيق المص ليس الا ان منشا العلم انما هو الحضور فقط لا خصوصية كون الشئ
حالا فى العالم ففى صورة العلم الاول بذاته لما كان ذاته حاضرة لديه غير غائبة عنه
كان عالما بها من غير ان يتصور هناك حلول اصلا وفى صورة علمه بما سواه ايضا يكفى
حضور ذوات الاشيا عنده وحصولها له من غير حاجة الى اعتبار الحلول وح يظهر ارتباطه
بما قبله قال المحقق الخونجى المستفاد من كلام المص فى شرح الاشارات لا يدعى
العلم وان ذوات المعلومات الموجودة فى الخارج علم بها والمتغاير اعتبارى وهذا
مذهب سادس للمذاهب الخمسة فى علمه تعالى بما يغايره فان الاول انه نفس ذاته عز
عليه وهو مذهب القدماء المشائين الثانى انه صورة معلقة لا فى محل وينسب الى
افلاطون الالهى الثالث انه صور قائمة بالعقل الاول على ما قرره المص فى توجيه كلام
الشيخ فى شرح الاشارات الرابع انه بالاضافة والمعلوم ذوات المعلومات الخارجية
بالحاصل الصفات الخامس انه يكون صورية او صورة قائمة بذاته تعالى واليه ذهب
الصفاتية من المتكلمين ونقل مركون المذاهب تلك الخمسة عن استاده فى شرح اثبات
الواجب ثم قال ومحصل نفى كلام المحشى وما استفاده من شرح الاشارات بعد ما
تقرر ان علمه تعالى عين ذاته ان علمه بالموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض

العلم الغائية عندهم عين تلك الموجودات وهذا مخالف لما سنقرره من ان صفاته
غير زائدة بالمعنى الذي حررناه الان محل كون علمه تعالى عين ذاته على العلم الاجمالي
دون التفصيلي انتهى اقول فيه بحث من وجوه واما الاول فلان قول المصنف في
شرح الاشارات فاذا حكمت بكون العاقل لذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين اعني المعلول الاول وعقل الاول له
معقوله شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير كما حكمت بكون التغاير في العلتين
اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو
نفس تعقل الاول تعالى اياه صريح في ان ذات المعلول الاول الموجودة في الخارج
علم بها وفي ان التغاير بينهما اعتباري فكيف لا يستفاد من كلامه ذلك وايضا
قوله بعد ذلك كان الاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور
غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه صريح في ان
ذوات جميع الموجودات الخارجية صورا كانت او غيرها علوم بها واما ثانيا فلان
كون هذا المذهب سادس الخمسة المذكورة لا يظهر لان الحصر في الخمسة ليس عقليا
ولا مما اتفق عليه بحيث لا يجوز التجاوز عنه واما ثالثا فلان ما نسب الى القدماء
من كون علمه بالاشياء عين ذاته ان اراد صفة الغائية ليست زائدة على ذاته
تعالى بمعنى انه لا يحتاج الى قيام صفة بها ليصير بتلك الصفة عالما ويكون تلك
الصفة سببا لعالميته بالاشياء كما هو شان غيره تعالى فهو ليس مختصا بالقدماء
ولا منحصرا في صفة العلم بل جميع صفاته عين ذاته عند كافة الحكماء والمعتزلة وان
اراد ما به العلم اي المعلوم بالذات في علمه تعالى بالاشياء هو عين ذاته تعالى فان
اراد العلم التفصيلي فلا يذهب اليه احد فلا يمكن القول به اصلا كما سيأتي

اراد الاجمالي فليس ايضا مختصا بالقدماء كما عرفت وبالجملة ليس هو مذهبا
٥٣
على حدة قسيما للمذاهب الباقية واما رابعا فلان ما نسبه الى المصنف في شرح الاشارات
من كون علمه تعالى بالاشياء الصور القائمة بالعقل الاول ليس تقرير كلام الشيخ بل
هو تحقيق من عند نفسه بعد رده كلام الشيخ بمحذورات اوردها عليه كما لا
يخفى على من نظر اليه واما خامسا فلان ما حصله من عبارته من كون علمه تعالى
بالاضافة الى ذوات الموجودات الخارجية لا يخالف المذهب الذي انكره و
جعله سادس الخمسة فان الاختلاف في كون العلم اضافة او غيرها لا دخل له فيما
نحن بصدده فان ذلك الاختلاف كما وقع في الحصولي من كون العلم هو صورة الشيء
او صورة الحاصلة من الشيء كذلك يمكن ان يقع في العلم الحضوري او هو مجرد
حضور الشيء ليكون اضافة او الشيء الحاضر ليكون العلم عين المعلوم فالفرق بين
المذهبين ليس الا ان في احدهما سمي الاضافة علما وفي الاخر سمي ذوات الموجودات الخارجية
بذلك واما سادسا فلان ما ذهب اليه الصفاتية وهو مذهب الشيخ الرئيس والشيخ
الجبفر لا ما نسبه الى القدماء واما سابعا فلان كون صفاته تعالى عين ذاته لا
ينافي كون علمه بالاشياء بذوات تلك الاشياء بمعنى ان المعلوم بالذات انما هو ذوات
تلك الاشياء لا الصور الحاصلة فيها في ذاته ومعنى كون علمه تعالى عين ذاته ان العلم فينا
يقتضي صفة من جهة العالم زائدة على ذاته وصورة من جهة المعلوم مطابقة له زائدة عليه
في العلم الحصولي وفي حقه تعالى تلك الصفة التي يقتضيها العلم من جهة العالم عين ذاته
كما ان الصورة التي يقتضيها من جانب المعلوم هو عين ذات المعلوم قوله وهو العلم الحقيقي
المفسر بالحاضرة بالذات لا يخفى ان هذا التفسير شامل لكلا قسمي العلم اعني الحصولي
والحضوري فان الحاضر بالذات في العلم الحصولي هو الصورة الحاصلة التي هي معلومة

بالذات والامر العيني معلوم بالعرض وفي الحضوري هو الوجود العيني الذي هو معلوم
بالذات فالعلم والمعلوم بالذات في كلا القسمين واحد ان يكون الصادر
الاول غير مسبوق بالعلم فيلزم ان لا يكون صدوره عنه تعالى بالاختيار فان الصدور
الاختياري على ما هو المشهور يتوقف على تقدم القصد المستلزم للعلم فيفتاح
الحاني اي في دفع الفساد المذكور على عدم مسبوقيته بالعلم نعم يحتاج نظر
بان وجه لاستلزامه كون الشيء علة لنفسه والتغاير الاعتباري لا يكفي في ذلك
اعلم ان هذا لا يرد على الملة لانه يقول بكون العلم سببا للمعلوم والصدور بالقدرة
والاختيار يجب كونه مسبوقا بالعلم عنده قال في شرح رسالة العلم في مسئلة ان
العلم هل يصلح ان يكون مؤثرا كالقدرة ام لا الايجاد هو اصدار وجود الشيء عن
علته والعلم كما سبق بيانه هو حضوره عنده واذا كان الشيء قد صدر وجوده عن
الشيء فقد حضر عنده فيكون باعتبار صدوره مقدورا له وباعتبار الحضور عنده
معلوما له والجهة التي باعتبارها صدر يسمى بالقدرة والتي باعتبارها حضر يسمى بالعلم
والاعتباران عقليان مضافان الى شيء واحد من جهتين ثم قال وفرق بين القدرة
والايجاد والتاثير فان القدرة لا تراد الا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التاثير
والايجاد والتاثير يعم ذلك ويتم كون عند الموجود والمؤثر بحيث يجب عنه
الايجاد والتاثير واذا لحظ الايجاد من غير اعتبار العلم والارادة فالاولى ان يوصف
بالقدرة فان الايجاد منها يصح ويستند باعتبار العلم والارادة بحيث انتهى فهذا
الكلام كما ترى صريح في ان العلم لا يجب ان يكون سابقا على الايجاد مع انه اولى
لعل وجه الاولوية هو ان حيثية المعلولية مغايرة لحيثية المعلومية مغايرة ظاهرة لا
حيثية الوجود في الخارج فان تحقق المصير يقتضي ان يكون هي بعينها حيثية المعلومية

فتامل والتحقيق ان يقال ان هنا العلم اه اقول كون ذاته تعالى علما تفصيليا
بالصادر الاول ليس بمعقول اصلا لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم الحقيقي
المفسر بالحاضر بالذات لديه والحاضر بالذات اما ذات الشيء الخارجي ان كان
العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان كان حصوليا وذاته تعالى لا يمكن ان
يكون عين ذات الصادر الاول ولا صورة مطابقة له فكيف يكون علما تفصيليا
به نعم ذاته تعالى علم الصادر الاول وجميع الموجودات بالمعنى الثالث من المعاني
المذكورة ههنا فيقدوا به على استحضار المنكشفات بالذات لكنه هو معنى العلم
الاجمالي والاختصاص له بالصادر الاول وقياس ذاته تعالى المقتضية لخصوصية
الصادر الاول الى الصورة العلمية المرآة للشيء المعلوم بها باطل لان ذاته مقتضية
للمميز بمعنى موجد التميز ومقيده لا بمعنى ما به التميز وفرق بين مفيد الخصوصية
وما به الخصوصية والصورة العلمية مميزة للشيء لا بمعنى ما به التميز بل بمعنى التميز
والتشخص ليس الا موجدة وخالقه ولو كان لما ذكره في العلول الاول وجه صحيح
لامكن اجراء مثله في جميع الموجودات بان يقال ذاته تعالى مع العقل الاول علم تفصيلي
بالعقل الثاني لما ذكر بعينه وهو تعالى معهما علم تفصيلي بالعقل الثالث وهكذا
الى جميع الموجودات وقد توهم جماعة من الطلبة مما ذكره المحشي في المعلول الاول بعينه
ان ذاته تعالى بذاته علم تفصيلي بجميع الموجودات لكونه تعالى بذاته مقتضيا لكل موجود
من الموجودات الكلية والجزئية ولخصوصيته وتميزه فكان نسبة ذاته تعالى الى كل موجود
نسبة الصورة العقلية للشيء اليه وزعموا ان هذا معنى كون العلم الذي هو من
جملة صفاته تعالى عين ذاته وكان في كلام المحشي القديم المنقول انفا اشارة
الى هذا وانت بما ذكرنا في المعلول الاول خبير بان اي شناعة في ذلك قال

صاحب الشفاء اه استشهاد لكلا الامرين اما الاول فلان المعنى المعقول اذا
لم يوجد من الوجود الخارجي وكان من مخترعات النفس العاقلة اياه لم يكن
اختصاصه وتميزه بمطابقته للوجود الخارجي بل بمحض اقتضاء النفس العاقلة
اياه وكان النفس بما اقتضته مخصصة علما تفصيليا به سابقا عليه فكذا الحال
في المعلول الاول بالنسبة الى الواجب تعالى واما الثاني فلان نسبة الكل اليه
اذا كانت كنسبة البناء الى الصورة البنائية كان الصورة البنائية علم تفصيلي
بالبناء وعلم اجمالي بجميع الجزئيات ما في البناء كذلك ذاته تعالى علم تفصيلي
بالمعلول الاول وعلم اجمالي بجميع ما ارتسم صورته فيه من حقائق الموجودات
لكن هذا ليس مراد الشيخ بل مراده ان عقله تعالى للاشياء بالعلم الصوري التفصيلي
سبب لوجود الاشياء يعني انه علم فعلي يعني انه تعقل اولا نظام الخير في الاشياء
فيوجدها على طبقه في الخارج يدل على ذلك ما قاله متصلا بهذا القول المذكور
تعليلا له ومن قوله فانه يعقل ذاته وما توجبه فاته تعالى يعلم من ذاته كيفية
كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول
عنده انتهى ولو اورد المحشي استشهادا للعلم الاجمالي يدل الكلام الذي نقله
من الشيخ من قوله قبل ذلك الكلام متصلا به وهو قوله فهو كذلك يعقل الاشياء
دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها
بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفايضة
عن عقلية لانه يعقل ذاته وانها مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء لتم الاستشهاد
لان قوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفايضة صريح في كون
ذاته تعالى علما اجماليا بالكل كما لا يخفى قوله فان الغايب المط في طي الشاهد

الحاضر يعني ان حاله ان منطوية في حاله يعني انه يمكن بها النظر في هذه استنباط
تلك فتدبر وبذلك التحقيق وهو ان العلم الذي هو عين ذاته تعالى علم تفصيلي بالنسبة
الى الصادر الاول وانت قد عرفت فساده بل فيه هو ان ينقدح عند المص ليس
العلم منشأ لصحة الصدور بل منشاها ليس الا القدرة واقتضاءها بخصوصية
المعلول الاول انما هو لخصوصية ذاته تعالى وللثاني بواسطة الاول وهكذا
على الترتيب واعتبار العلم الاجمالي ليس لتصحيح الصدور بل لبيان ان
كمالاته انما هو بذاته لا بامر زايد على ذاته كما عرفت مرارا هو ان الايجاد المتكفل
بذاته هذا فيما نقلنا عن المص من ان العلم لا يجب ان يكون سابقا على
الايجاد فتامل وانه فاعل ظ وذلك لان ما صرحوا به هو نفي العلم المصدري
ومراد المص هو العلم الحقيقي فلا منافاة سواء كانت مادية او غير مادية
اقول هذا التعميم ليس بصواب لان مناط اجزاء الدليل هو كون الشيء موضوعا
للتغير والجزئيات الغير المادية والصور المعقولة من حيث هو معقولة وكذا الكليات
ليس للتغير ولا يشملهما وذلك ظ فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات اولا
بناء هذا الدليل انما هو على توهم وقوع التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى ايضا
كما هو بالنسبة الينا على زعم الجمهور وح فنقول لا شك في ان زايدا اذا كان في الدار
في وقت معين فانا نحكم في ذلك الوقت وصح زيد في الدار ولا يحد بتجدد علينا
وان اخرنا نحكم في ذلك الوقت الآخر بان زايدا ليس في الدار الآن ولو حكمنا
بانه في الدار الآن كان ذلك كذبا وح فقد زال عنا الحكم الاول اعني انه في الدار الآن
وحصل الحكم الثاني اعني انه ليس فيها الآن وتغاير الآنين لا يمنع زوال الحكم الاول
بالثاني اعني انه ليس فيها الآن وتغاير الآنين لا يمنع كما لا يخفى فالحكم الاول زايل

عنا الى ان يحصل الناج العلم بان زيدا كان في الآن الذي لكن ذلك الحكم اخو غير الحكم
بانه في الدار الآن الذي انقضى لكن ذلك الحكم اخو غير الحكم بانه في الدار الآن و
السبب في ذلك هو وقوعها في الآن اولا ثم بعد انقضائه ووقوعنا في الآن الآخر
ثانيا لكوننا زمانيين فلو كان الواجب تعالى ايضا مثلنا في ذلك الوقوع كما زعمه
الجمهور كان ذلك الزوال اعني زوال الحكم الاول في حقه تعالى ايضا لانه تعالى ح
ذلك لكونه عالما بان زيدا في الوقت السابق كان في الدار فان ذلك كما عرفت حكم
آخر غير الحكم الزائل فالتغير لازم اليته اما لو كان علمه بحصول الصور لا بانكشاف
الذوات ولم يكن له تعالى الحكم في آن من الآنات بان يكون الآن طرفا للحكم لم
يلزم التغير بتغير المعلوم كما في علم المنجم بالخسوف الجزئي المعين اذا كان حاصلا
من قواعد علم النجوم وطريق الضبط للحركات لا من جهة الاحساس فانه لا يتغير
بحسب تجدد ازمنة القبل والمقارنة والبعد ولو كان بانكشاف الذوات و
بريئا من الوقوع بحسب الازمنة والاوقات كما ذهبنا اليه فلا يلزم التغير في
شيء اصلا   وتقرير الدليل على وجه آخر وهو ان علمه تعالى عين ذاته فاذا علم المتغير
فان لم يتغير العلم به حال تغيره لزم الجهل بعدم مطابقته للواقع وان تغير
لزم التغير من ذاته تعالى عن ذلك اقول في الجواب عنه قد عرفت ان معنى كون
علمه تعالى عين ذاته هو ان الصفة التي يقتضيها العلم من جانبنا ام هو عين
ذاته تعالى ح لا يلزم التغير في ذاته بتغير المعلوم وانما يلزم التغير لو كان ما به
العلم اي الصورة المطابقة عين ذاته تعالى او ان العلم الذي هو عين ذاته تعالى
هو العلم الاجمالي وهو ليس بالصورة الحاصلة كما عرفت   وهو ان يقال
اذا لم يحضر عندنا جزئي لكون زيد في خارج الدار في المثال المذكور قوله في

فان حضر عندنا جزئي لكونه زيد في الدار في ذلك المثال وقوله ثم حضر عندنا
ذلك الجزئي الاول اي بعد حضور الجزئي الثاني بعديته زمانية فهذا التقرير اقتضى
توهم التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى حاصل هذا التقرير الى التقرير الاول
على ما قررنا   بل المناسب ان يقال الخ هذا المناسب لا يدفع الاستدلال على تقرير
وعلى تقريره ايضا اذ قيل يدل قوله لزم التغير في علمنا لزم التغير في حكمنا على ان المراد
بالعلم ايضا وهو الحكم كما لا يخفى وذلك لما عرفت ان تغير الحكم لازم بسبب وقوع ذلك
بحسب الازمنة وكون العلم حضوريا مما لا ينفع في ذلك وايضا نقول اذا كان شيء من
الاشياء منكشفا بذاته عنده تعالى في زمان معين بسبب حضور ذاته في ذلك الزمان
لا يجتمع مع الزمان الذي بعده بالنسبة اليه ثم ايضا فاذا انقضى ذلك الزمان
يزول لا محالة ذلك الانكشاف لان سببه انما كان الحضور وقد زال سواء بقي
صورته في مدرك من المدارك ام لا اذ الانكشاف الحضوري امر وراء العلم الصوري
كما ان المبصر اذا غاب عن بصرنا يزول عنا الحالة التي نسميها الابصار ولا يكفي في
ذلك بقاء صورته في خيالنا ولا شبهة ان الانكشاف المذكور وكذا الابصار
حالتان وجوديتان يستلزم زوالهما زوال حالة وجودية عن المنكشف له
والمبصر وليس المراد بالتغير ههنا الا ذلك فظهر من تضاعيف ما ذكرنا ان
جواب المص عن هذا الاستدلال اعني قوله وتغير الاضافات ممكن ليس بتام الا
ان يبنى على ظاهر الحال وعلى قوانين الاشعرية كما قرره الشارح والجواب على التحقيق
هو ان يقال والتغير ليس بالنسبة اليه تعالى هذا وقال المحقق الهروي بل
اللائق ان يقال في الجواب ان يقول ان علمه تعالى لما كان حضوريا غير زائد على الذات
يعلم كون زيد في الدار في الزمان او الآن ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها

بعد الزمان او الآن الذي كان فيها لم يبق هذا العلم ويعلم ايضا كونه خارجا
عنها بعد زمان كونه فيها من غير لزوم تجدد فيه وتغاير المعلومين بالذات لا
يستدعي تغاير العلم الا بالاعتبار والاضافة وهو غير مستحيل والى ما اشار
المص بقوله وتغير تغاير الاضافات ممكن انتهى اقول القول بتغاير بقاء
العلمين معا انما يمكن عند من يقول بالعلم الحصولي بان يكون صورة كونه زيد
في الدار وصورة كونه خارجا عنها مرتسمين اما في ذاته تعالى واما في المدارك
العالية على اختلاف بين القايلين بالعلم الصوري كما عرفت وكذا عند
من يقول بحضور الحوادث دفعة واحدة بلا استمرار وتجدد وعندنا ثم على
ما حققناه واما بدون هذين القولين فلا يمكن القول ببقاء العلمين
معا اصلا كما لا يخفى على ذي فطرة وذلك المحقق قد انكر كلا القولين
اما الاول فكما صرح به في هذا الكلام واما الثاني فكما صرح به في هذا المقام
عند رده على المحقق الدواني في القول بحضور جميع اجزاء الزمان
مع ما فيها عنده تعالى فقال هذا طور وراء طور العقل ووجوه البحث
فيه ظاهرة وقال في الحاشية وفيه التزام قدم كل حادث
فكيف يمكنه القول ببقاء العلمين معا هنا ثم اورد على المناسب الذي
الذي ذكره المحشي ره ان هذا الجواب يستدعي كون العلم زائدا على الذات
اذ العلم نفس المعلوم على ما ذكره وهو زائد على الذات مع ان مذهب المحقق
ان العلم نفس الذات الا ان يقال مقصوده ان العلم التفصيلي نفس المعلوم
لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات انتهى اقول اما كون ما ذهب اليه المحشي
من كون العلم نفس المعلوم منافيا لما ذهب اليه المحشي من كون العلم نفس

٥٧

المحشي كونه نفس الذات فقد عرفت ايضا ان المحشي باي معنى قال بكون العلم نفس الذات وانه
غير معنى كونه بذاته تعالى علما اجماليا بالاشيا واما ان للمستدل ان يورد الدليل في العلم
الذي هو عين الذات اقول العلم الذي هو عين ذاته بمعنى الصفة التي تقتضيها
العلم من جانب العالم لا يتغير بتغير المعلوم كما عرفت كذا بمعنى العلم الاجمالي فان العلم
الاجمالي ليس علما بتفاصيل الاشيا وخصوصياتها الملزوم من تغيرها تغيره بل هو بمعنى
اخر قد عرفته غير مرة فانه لا يجوز ان يكون تارة تعقل عقلا زمانيا انها معدومة
وتارة انها موجودة اقول هذا صريح في نفي كون علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة
الزمانية زمانيا اذ ح يتصور هناك تارة وتارة اما اذا كان علمه بها بريئا عن الوقوع
في الزمان كما حققنا فلا يمكن نفي علمه تعالى بها بهذا القول نعم لا يجوز ان يعقل تارة
وتارة لكنه يعقل مرة واحدة انها موجودة في ذلك الوقت ومعدومة في غير
ذلك الوقت كما عرفت ولا واحدة من الصورتين يبقى مع الثانية اقول
لا منع في بقاء الصورتين معا لو كان علمه تعالى بالصورة على ما هو مذهبه
كعلمنا بوجود الحادث في زمان وبعدمه في زمان اخر اذ لا يقابل بينهما لعدم اتحاد
الزمان ولو كان علمه تعالى بحضور المعلوم وفرض كون علمه زمانيا فلا يمكن بقاء الصورتين
بحضور الذات معا اذا كانا في الزمانين اذ لا حضور لاجزاء الزمان معا بحسب
الزمان واما اذا كان علمه حضوريا ومتعاليا عن الزمان فلا يغيب عنه واحدة من
الصورتين اصلا على ما حققنا والحاصل ان هذا الكلام من الشيخ صحيح على مذهبه هاهنا
وفاسد على مذهبه وان ادركت بما هي مقارنة للمادة الى قوله متغيرا اقول
قد بينا لك ان مقارنة المادة وعوارضها انما تمنع من التعقل اذا كان التعقل بحلول
صورة الشيء في العاقل واما اذا كان بحضور ذاته له كما في حضور المعلول عند العلة

فلا يمنع اصلا فالجزئيات المادية لما لم يكن مدركة لنا الا بحصول صورتها ولم
يكن حصولها في انفسها المجردة بل يجب ان يكون في قوانا المادية المتجزية فلذلك
لم يكن ادراكنا لها تعقلا بل احساسا وتخيلا ولكونها حاضرة بذواتها عنده علما
الحق مع لكونها معلولات له تم فلا حاجة في ادراكه لها الى حصول صورها فيه
تعالى عن ذلك فيكون ادراكه تعالى تعقلا ولا حاجة هناك الى آلة متجزية
بالجزئيات المادية بما هي جزئية ومادية ومتخصصة ومتنقلة العوارض بين كثيرين
معلومة له من غير نقص وحاجة الى آلة متجزية فظهر ان هذا الدليل انما ينفي علمه
١٣ تعالى بالجزئيات المتغيرة على تقدير كون علمه تعالى حصوليا وكذا على تقدير كونه حصوليا
وكونها ايضا كائنة واما على تقدير كونه حضوريا وبريئا عن الوقوع في الزمان
كما هو الحق فلا ينفيه اصلا   كذلك اثبات كثير من التعقلات اولا اذا
حصلت في التعقل بما بيناه لك علمت ان اثبات شيء من التعقلات ليس نقصا
له تعالى بل عدمه نقص البتة بل   واجب الوجود انما هو لكل شيء امر من الكليات
والجزئيات على نحو كلي اما الاول فظ واما الثاني فعلى نحو كلي منحصر في فرده فلا
فرق في تعلق علمه تعالى بين الكلي والجزئي في ان كلا منهما انما هو بصورة كلية
يحتمل ان عند التعقل الكثرة الان في الاول كما انه يحتمل الكثرة عند العقل
ويصدق على الكثرة ايضا في الخارج وفي الثاني يحتمل الكثرة عند العقل ويصدق
على الكثرة في الواقع بل هذا المحتمل للكثرة عند العقل منحصر في الخارج في فرده
فلا يعزب عنه مثقال شيء من الاشياء في نفس الامر وحاصله انه يعلم زيدا مثلا بصورة
كونه ماهية الانسانية محفوفة بمجموع عوارض كل واحد من تلك العوارض
معلومة بهيئة كلية والصورة المعقولة من مجموع تلك العوارض وان كانت كلية

الا انها منحصرة في نفس الامر في شخص هو زيد بعينه لانه من الحال الكلي وانه
لم يعقد التشخيص لكن قد يفيد الانحصار في شخص وكذا يعلم عمروا بصورة كونه
ماهية الانسانية محفوفة بمجموع عوارض اخرى كل واحد منها كلي والمجموع حينئذ
هو مجموع ايضا كلي الا انه منحصر في الواقع في شخص وهذا المجموع وان كان امكن
كونه مشاركا لذلك المجموع في كثير من العوارض الا ان هذا المجموع من حيث هو مجموع
غير ذلك المجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا القياس كل جزئي من جزئيات الجواهر و
الاعراض والى ذلك اشار بقوله ومع ذلك اي مع كون علمه بالجزئي على نحو كلي اي
بحسب الكان فرض العقل لا يعزب عنه شيء مخصوص اي بحسب نفس الامر والواقع والحق
ان هذا العموم في العلم بالجزئيات امر ممكن بحيث لا يفوت منه مثقال من الجزئيات
ومثقال الذرة في الارض ولا في السموات ولا نقص فيه بحيث الكيفية كان علمه للجمهور
لو شفعوهم به الا انه لكونه علما صوريا حصوليا لا انكشافا حضوريا فيه نقص عظيم
من حيث الكيفية كما ذكرنا سابقا   يعلم من كلام المذكور ان الموجودات الكائنة
الفاسدة اه اقول الكلام على مذهب القائلين بارتسام الصورة في ذاته تعالى
وفيه هذا الانكشاف كفر صريح واما يلزم كونه كفرا للزوم عزوب شيء من الاشياء عنه
تعالى في نفس الامر وقد علمت انه لا يلزم ذلك وما هو من ضروريات الدين الذي
يلزم من انكاره كفر هو كونه تعالى عالما بجميع الاشياء واما خصوص كيفية نحو الانكشاف
العلم فلم يشتبه على احد عدم كونه من ضروريات الدين وفيه ان النزاع في كون العلم حضوريا
او حصوليا نزاع في كيفية العلم لا في ... العلم و... وفيه هذا الانكشاف كفر صريح
انما كفرهم في ذلك لاجل هذا لينفي لا لاجل عزوب شيء من الاشياء واساس له تعالى
كيف وهو اجل قدرا واشد غورا في المطالب الحكمية من ان يخفى عليه عدم لزوم ذلك

لزوم ذلك عن كلامهم واما الغزالي ونحوه فلما توهموا عن ظاهر كلامهم انه تعالى عالم الجزئيات
على نحو الكلي او انه لا يعلم الجزئيات من حيث هي متغيرة انهم قايلون بكونه تعالى عالما
بطبايع الجزئيات ومفهوماتها الكلية لا بشي من ذواتها حملهم ذلك على تكفير هؤلاء ومن تلك
افتراء عليهم وتوهم من كلامهم واما من لم يتوهم ذلك من كلامهم فلا ينبغي ان يكفرهم بمجرد
الكارهم من انحاء العلم وكيفية من كيفياته وان صح تخطيتهم فان واجب الوجود ٣
مبدأه في هذا التعليل تأمل فليتأمل انه هذا القايل صرح بان واجب الوجود
مع مبدأ الكل وجود الى قوله باعتبار الوجود العيني انه يجري بان للقول بمبدأ انه مع
لكل وجود القول بعدم عزوب شي تخفى عنه لا يستلزمان خصوص العلم الحصولي فان ولا ينافي
نفي هذا النحو الخاص من العلم انما يستلزمان علما مطلقا وينافيان نفي العلم راسا
واين ذلك من نفي الحصول باعتبار الوجود العيني كما صرح به ففي هذا التعجب تعجب فتأمل
ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحصول باعتبار الوجود العلمي اه
فيكون الكتاب المبين عبارة عن ذوات المبادي العالية باعتبار انتقاشها بصور الموجودات
والاولى على تحقيقنا ان يكون الكتاب المبين عبارة عن لوح الوجود باعتبار حضوره منه بنحو ما
دفعة واحدة ومرة غير مستمرة عنده تعالى ويعبر عنه باللوح المحفوظ انتهى وح يكون قلمه
الذي به يرسم تلك النقوش في ذلك الكتاب واللوح العقل الاول بارادته تعالى
المتعلقة بافاضة الموجودات والحركات على الدوام ويمكن ان يكون اللوح المحفوظ عبارة
عما ذكرنا والكتاب المبين عبارة عن لوح الزمان وصحيفة المادة الكلية باعتبار انتقاشها
بصور ما في الكون تدريجا كل في وقته وح يكون القلم باعتبار اللوح المحفوظ ما ذكرنا
وباعتبار الكتاب المبين مجموع العقول واما القضاء والقدر فالاول عبارة عن كتاب
المبين بالمعنى الاول اعني اللوح المحفوظ والثاني عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الثاني .

الثاني فان القضاء لا يقبل التغير والقدر يقبله قوله والتغير في حصورها انما يكون
تغير في النسبة والاضافة اه اقول قد عرفت مما حققنا لك ان التغير في حصورها انما
هو فيما بينها وبعضها بالنسبة الى بعض لا بالنسبة اليه تعالى فانها جميعا حاضرة عنده تعالى
دفعة واحدة ولو كان ذلك التغير في الحصول بالنسبة اليه لزم لزوم التغير فيه تعالى في الحصول
بالنسبة اليه لزم التغير فيه تعالى عن ذلك ولا الطيف ان يكون في مرتبة من ذلك
بواسطة امر مخصص سيقسم اليها وهو المسمى بالتشخص اعلم ان المحققين على
ان التشخص كالوجود امر اعتباري غير زايد في الخارج على الماهية المتشخصة بمعنى ان الجاعل
كما يجعل الماهية في الخارج بحيث يصير مبدأ للاثار والاحكام وينتزع منها العقل باعتبار
تلك الحيثية مفهوم الوجود بدون ان يكون لذلك الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك
الجعل فكذلك يجعلها في الخارج بحيث يمتنع اشتراكها بين كثيرين فيه وينتزع منها
العقل باعتبار هذه الحيثية التشخص بدون ان يكون لذلك الانتزاع منشأ في
الخارج سوى ذلك الجعل ولهذا ذهب بعضهم الى ان الوجود والتشخص امر واحد
بالذات متغاير بالمفهوم والاعتبار فما به التشخص ليس الا نفس كون الماهية مرتبطة
بجاعلها الحق المتشخص بذاته ارتباطا خاصا لها كما ان ما به الوجود ليس الا كونها
مرتبطة بجاعلها الموجود بنفس ذاته كذلك واما العوارض المتكثرة بالتشخص فليست
الا امارات للتشخص ومباديها واما المادة في الماديات فليست الا علة للهيئة بقبول الا
المختلفة بالجاعل الحق فالتشخص ليس الا الهيئة المجعولة المرتبطة بجاعلها على وجه خاص
فالعقل اذا اعتبر الماهية من حيث هي هي بدون هذا الارتباط الخاص يجوز اشتراكها بين كثيرين
بان يكون لها في الخارج انحاء ارتباطات بالجاعل فهي من هذه الحيثية يكون كلية
جزء مشترك بين كثيرين واذا اعتبرها في الخارج مرتبطة بالجاعل ارتباطا خاصا لا يجوز

ذلك الاشتراك فهي من هذه الحيثية تكون جزئيا حقيقيا وتشخصا فمناط الجزئية والكلية هو ذلك الارتباط الخاص وعدمه فكل مهية واقعة في الخارج ومرتبطة بالجاعل بما هي واقعة فيه ليست الا جزئيا ممتنعا فرض اشتراكها بين كثيرين سواء ادركت اولا ولا يكون كليا الا اذا ادركت واعتبرت من حيث هي وذهب جماعة الى ان التشخص امر موجود في الخارج زايد على المهية فيضم اليها به تصير جزئيا وشخصا ونسبته الى المهية نسبة الفصل الى الجنس الا انه مفهوم عرضي وهكذا قال جماعة في الوجود ايضا اذا تمهد هذا فنقول ان جماعة من المتاخرين كالمحقق الدواني وسيد المدققين ومن طبقتهما زعموا ان تشنيع المتاخرين على الحكماء في نفيهم علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي واثباتهم علمه تعالى بها على الوجه الكلي مبني على زعم هؤلاء الجماعة القائلين بزيادة التشخص على المهية في الخارج قال المحقق الدواني فيما اضاف على حواشيه القديم في مبحث التشخص بعد تقرير مذهب هؤلاء الجماعة بهذه العبارة ثم ان ذلك الامر يعني الامر الذي يسمونه تشخصا في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهذا هو منشا التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك ثم قال بعد ما بين ان ليس في الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعية اما منحصرة في فرد او منتشرة في الافراد بهذه العبارة ثم تلك الحقايق اذا ادركت بالحواس كانت صورها الادراكية شخصية واذا ادركت بالعقل كانت صورها كلية فالاختلاف في الكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا الاختلاف المدرك وعلم الواجب يتعلق بجميعها على وجه التعقل فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فحاصل كلام الحكماء نفي التخيل والاحساس عنه تعالى واثبات

ادراك

ادراك لجميع الموجودات له على نحو التعقل الصرف المقدس عن شوائب التصور انتهى وقال سيد المحققين في حواشيه على هذا الكتاب في ذلك المبحث بهذه العبارة ليس التشخص الجوهري مثلا الا المهية النوعية المقترنة بالكم والكيف والوضع وغيرها من المقولات التسع العرضية ولا يدخل فيها امر زايد على المهية النوعية ولذلك اذا سئل عنه بما هو يقع النوع في الجواب فان ادرك الشخص المذكور بالحس كان تصوره مانعا عن فرض اشتراكها وان كان المدرك واحدا في الصورتين مثلا اذا علمت بخاطبك ما علمته بالحس وقلت مثلا قطرة ماء متقدرة بالمقدار الكذائي والاين الفلاني الى غير ذلك ثم تحديد ذلك الخاطب قطرة ماء متصفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة متصفة بها في الحس فتصور ذلك القطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع عنها مع ان المتصور واحد فظهر ان منشا المنع المذكور هو الادراك الحسي لا امر في المتصور يخصصه بحيث يصير جزئيا وكيف لا وتصور الشبح البعيد اذا كان بالحس كان مانعا من فرض الشركة فيه وان كان اكثر صفاته له مجهولة ح واذا عرفت ان تصور معنى واحد قد يكون مانعا عن فرض الشركة فيه وقد لا يكون مانعا عن فرضها بحسب نحو الادراك فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء من علمه تعالى بالجزئي على الوجه الكلي اشارة الى ان علمه تعالى بالجزئي على النحو الثاني ولا يلزم من ذلك ان يخرج عن علمه الشامل مفهوم الجزئي كما توهم بعض الناس وشنع على الحكماء بل له لجميع المفهومات جزئيا كان او كليا معلوم له تعالى بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه تعالى بالجزئي لا يمنع عن فرض الشركة فيه كما لا يمنع علم المخاطب في المثال المضروب عنه ولا محذور في ذلك انتهى كلام هذا المدقق اقول قد عرفت ان التشخص انما هو الارتباط بالجاعل فمناط الجزئية التي هي من العوارض المفهوم انما هو بادراك ذلك النحو

من الارتباط الواقعي اعني ادراك المرتبط بهذا النحو الخاص من الارتباط و
مناط الكلية التي هي ايضا من عوارض المفهوم انما هو بالادراك لا بهذا النحو
فالاشياء الموجودة في الخارج بحسب انحاء وجوداتها الخارجية كلها اشخاص
فان ادركت بالعلم الحضوري او بالصورة الحاكية لنحو الارتباط الخارجي كما في
الصورة الخيالية كانت جزئيات فان ادركت بالصورة الغير الحاكية لنحو الارتباط
كان يكون الصورة حاكية عن نفس الماهية لا عن نحو وقوعها وارتباطها بالخارج
كانت كليات فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط سواء كان بالحس او بغيره و
مناط الكلية ادراك غير ذلك النحو من الارتباط فالاولى ان يحمل مناط التشنيع
على الحكماء في نفي العلم بالجزئيات قولهم بالعلم الحصولي وتوهم بامتناع كون الصورة
العقلية حاكية عن نحو الوقوع الخارجي لا على رأي هؤلاء الجماعة وعلى تقدير البناء
فلا وجه لتخصيص نفي علم الواجب والمبادي العالية بالجزئيات الحادثة كما صرح
به المحقق الدواني وهذا الامر كونه لا بهية له لا يمكن تعقله سواء كان
ماديا او مجردا واما على ما ذكرنا فالنفي مختص بالماديات اذ توهم امتناع حكاية
الصورة العقلية عن نحو الوقوع الخارجي انما هو في الماديات لا في المجردات
والمثال الذي اورده سيد المحققين التحقيق منه ان علمك بما يكون
جزئيا لا دراكك نحو وقوعه في الخارج بسبب الاحساس لا لخصوصية الاحساس
اذ لو امكنك الاطلاع الحضوري بها دون الاحساس لادركتها جزئية فلو لم يكن
الملاقات للخاطيسات ذلك النحو من الوقوع لما كان ادراكك ايضا جزئيا ومسكد لشيخ
المتقدمين ما اذا عرفت ان العلم الذي هو مانع عن فرض الاشتراك انما
هو بنحو العلم بوجه وقوع الشيء في الخارج لا بمهية وصفاته مطلقا بحيث

فحيث حصل لنا العلم بوجه وقوع الشيء في الخارج فحملنا بمهية وصفاته لا يقدح
في كونه ممتنع الاشتراك فليتأمل في جميع ذلك وههنا ثلث احتمالات
61
الاحتمال الاول هو ان يكون العلمان كلاهما حضوريين والثاني ان يكونا هما
حصوليين والثالث ان يكون احدهما حضوريا والاخر حصوليا مع ما فيه من
ان علم كل واحد منهما بصورة مطابقة فكيف يكون احديهما كلية والاخرى
جزئية وفيه ان هذا الكلام على تقدير تسليم كون الكلية والجزئية بحسب من
الادراك وعلى هذا التقدير لا وجه لهذا الكلام ايضا كون كل من الصورتين نقطة
لا ينافي كون احديهما كلية والاخرى جزئية لجواز ان يكون شيء واحد جزئيا وكليا
باعتبارين لا دخل في تصحيح التأويل فيه اذ لا كان كل من العلمين حصوليا
يلزم لا محالة نفي الحضور الاكتفاء عنه مع وقد عرفت ان بذلك يتعلق تكفيرهم
فيجوز كون واحدة من الصورتين جزئية والاخرى كلية على تقدير التسليم لا
يصحح كلامهم من حيث هو متعلق التكفير وهو وهو قسمان في بادي النظر احدهما
ان يكون كونه معلوما بالذات مناط الجزئية وكونه معلوما بالعرض مناط الكلية وثانيهما
ان يكونا بالعكس من ذلك وان كان بتالي النظر بالتاء المثناة الفوقانية
وتشديد النون ويمكن ان يقرأ بالثاء المثلثة وتخفيف النون بخلاف الاول
فظهر بطلان احد القسمين وهو القسم الثاني مما ذكرنا اذ كون ذات الشيء معلوما
بالعلم الحضوري لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات الاشياء جزئيات وحقائق
والكليات ليست الا مفهوماتها وماهياتها الحاصلة في الاذهان ومنه
القسم الثاني وهو الاول مما ذكرنا في حكم الاحتمال الثاني في البطلان لانه اذا كان
مناط الكلية هو كون الشيء معلوما للعلم الحصولي وكان علمه تعالى على الوجه الكلي يلزم

عنه تعالى نفي الحضور الانكشافي الذي به تعلق تكفيرهم فيكون هذا القسم مثل الاحتمال
الثاني في البطلان انما هو لاجل عدم مدخلية في تصحيح التاويل المذكور فالمراد البطلان
هو هذا فقط لا المشار اليه بقوله مع ما فيه ايضا فتدبر ولزم ان يعزب عنه شيء
باعتبار الوجود العيني اذا لم يكن تفاوت بين الموجود العيني والمدركات الذهنية
الا في نحو الادراك على ما هو زعم المأولين لا يلزم عزوبا اصلا وايضا ذلك ينافي
قولهم من ان انكشاف الفلك اه ان اريد بالانكشاف العلم الحضوري فهم لا يقولون
بحضور ذلك العلم وان اريد الاعم فلا منافاة فتدبر ليس الا في العلم الذي
هو مع الايجاد هذا الكلام منه ايضا صريح في ان المنسوب نفيه اليهم ليس الا الحضور
العيني وهو كيفية العلم دون كون شيء من الاشيا معلوما له تعالى بالذات وقد
مر انه لا يصلح متعلقا للتكفير وايضا يرد على قوله وهو حضورات الزمانية التي
لم تحقق قبل الايجاد ان الحضورات الزمانية اذا لم تحقق قبل الايجاد وقد تحقق
بعد الايجاد ولا شك ان الحضور له والانكشاف عنده حالة وجودية حقيقية
فقد تجدد بالنسبة اليه تعالى امر وجودي فكان قد بقي له تعالى حالة منتظرة وهو
محال وقد عرفت ان ذلك ليس تغيرا في الاضافات والحاصل ان الحضور لو كان
علما فقد تجدد له تعالى علم وهو محال وان لم يكن علما لم يلزم من نفيه نفي علمه تعالى اصلا
فلا يصح التكفير فكون التشخص بذاته متحققا في الاشخاص المادية يعني به
الامر المخصص الذي ينضم الى الماهية للتشخص وهو المسمى بالتشخص وان لا يلزم نفي
عن متعلق هذا العلم لم يصح بناء لفهم نفيهم العلم بالجزئيات على ذلك على
اعتقاده جرى اي على اعتقاد الفلاسفة وهو امتناع تعلق التعقل بالماهية
الكلية صح القول بانهم نسبوا اليه نفيه وبذلك يتعلق تكفيرهم وقد عرفت

ما فيه عن قريب وكذا في قوله فلم يخف على احد عند التامل في كلامهم انهم لم يثبتوه
وبذلك تعلق كفرهم وكذا في قوله وهذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما
للتغير ويتعلق بذلك كفرهم وذلك لما عرفت ان شيئا من هذه الانتفاء ليس
نفيا للعلم به تعالى حقيقة ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع له
يقع الان بان يكون الآن ظرفا للحكم لا للمحكوم به فان الاول هو الذي يوجب
تغيرا من الحاكم دون الثاني فقوله وهذا القول كفر صريح ليس بذلك لانه
انما يلزم الكفر لو كان المنفي الوقوع في الآن على ان يكون الآن ظرفا للمحكوم
وليس كذلك لانهم انما قالوا بذلك النفي حذرا عن لزوم التغير وظاهر انه لا يلزم
التغير على هذا التقدير بل على التقدير الآخر اعني على تقدير تعلق الظرف بالحكم
وهو المنفي ولا يلزم منه عدم الاحاطة اعني عدم كون العلم باقيا الآن بل انما يلزم
عدم كون العلم انيا او زمانيا ولا محذور في ذلك فعليك بالتامل الصادق فان
المطلب دقيق يحتاج الى لطف قريحة كما اشار اليه الشيخ فيما مر واعلم ان ما نقله
المحشي اعني قوله ثم ربما دفع ذلك المكسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول
تعالى احاطة بانه وقع اولم يقع نقل بالمعنى فان الشيخ لم يقل ولم يكن عند العاقل
الاول تعالى احاطة بانه وقع او لم يقع وليس في كلامه في هذا المبحث وذكر العاقل
الاول اصلا بل نقل كلامه لتبيين حقيقة الحال قال في الاشارات في فصل عقده
في امكان كون الجزئي مدركا على نحو كلي بهذه العبارة اشارة الاشيا الجزئية
قد يعقل كما يعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في
شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي الاسباب
الجزئية واحاطة العقل بها كما يعقل الجزئيات وفي بعض النسخ الكليات

وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الان او قبله او يقع بعده

بل مثلا ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا

وهو جزئي في مقابلة كذا ثم انما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول

احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك

جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا

الدهر كله وان كان علما بجزئي فهو ان العاقل لا بين كون القمر في موضع كذا

وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين وعقله

ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده ثم قال بعد فصل آخر تذنيب

فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا الى آخر ما نقله المحشي فلما

حكم في الفصل السابق بان العاقل للجزئي على النحو الكلي بما وقع الجزئي ولم يكن

عنده احاطة بانه وقع او لم يقع وحكم في الفصل الذي يليه ان علم الواجب بالجزئيات

يجب ان لا يكون على الوجه الجزئي المتغير بل يجب ان يكون على الوجه المقدس المتعالي

على الزمان والدهر يعني على الوجه الكلي الغير المتغير فحصل من مجموع هذين الحكمين انه

يجوز ان يقع جزئي ولم يكن عند العاقل الاول ثم احاطة بانه وقع او لم يقع

ورد علينا ورد على اختيار الشق الاول يعني يلزم انه بذلك يتوجه تكفيرهم لكنه في

كون ذلك مما ورد على اختيار الشق الاول نظر لان الشق الاول كان ارادة اثبات

ادراكها باعتبار الحضور العيني وما ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك لا انه بذلك يتوجه

تكفيرهم ويمكن توجيهه بان يقال حاصل ما ذكره على اختيار الشق الاول انهم لم يثبتوا

ذلك فانهم قالوا كذا وكذا وهو يدل على انهم لم يثبتوا ذلك وههنا اما القول بعدم

ثبوت ذلك كفر صريح فيبني التكفير على عدم الاثبات الذي هو ما ورد على الشق

الاول فجعله مما يتفرع على ما يرد على الشق الاول مسامحة فتامل وعندكم ان العلم

التام بالعلة يستلزم العلم بمعلولها حاصله هذه الايراد هو التدافع بين الامرين

احدهما كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول وثانيهما نفي علمه تعالى بالجزئيات

على النحو الجزئي مع كونه تعالى علة لها باعترافهم قال المصنف في شرح الاشارات بعد شرح

قول الشيخ المنقول اعني قوله تعالى فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات

علما زمانيا آه واعلم ان هذه المسامحة يشبه بمسامحة الفقهاء في تخصيص بعض

الاحكام العامة باحكام تعارضها في الكم وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب

العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كانت

كلية وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته وجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا

محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص

لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري

مجراهم لا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض

الاحكام فيها ثم قال فالصواب ان يوجه بيان هذا المطلوب ماخذ آخر وهو ان

يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس وادراك الجزئيات

المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري

مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها

على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن

ان لا يكون موضوعا للتغير فالواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير

بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل الوجه الاول ويجب

ان يدركها على الوجه الثاني اقول لا يقع التعارض بين الوجه المقدمة

القائلة العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وبين نفي علم الواجب بالجزئيات علما زمانيا
متغيرا فان العلم هناك مطلق وصنا معتبر فلا يظهر لهذا الكلام وجه ثم اقول لما ذكر
قدس سره في الصواب ليس غير ما ذكره الشيخ فان المراد من قول الشيخ علما زمانيا
حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل ليس الا الاجناس الذي ذكره قدس سره
وجعله مناطا ومأخذا لجز الدفع التدافع فليتامل اذا كان المدرك متعلقا
بزمان او مكان فاعلم ان التعلق بالزمان يكون على وجوه احدها ان يكون تجدد اوضاع
الفلك الراسم بحركته للزمان واقعا بالنسبة الى ذاته سواء كان حدوثه ووجوده
مشروطا بقطعة معينة من الزمان او لا وبهذا الوجه يكون جميع الاجسام والجسمانيات
ما عدا الفلك الراسم زمانية وثانيها ان يكون التجدد الراسم للزمان واقعا في
اوضاعه وبهذا المعنى يكون الفلك الراسم فقط زمانيا وثالثها ان يكون حدوثه
ووجوده متعلقا بجزء معين من الزمان سواء كان تجدد اوضاع الفلك الراسم
بالقياس الى ذاته او لا وبهذا الوجه يكون جميع الحوادث مادية او مجردة زمانية
والتعلق بالمكان يكون بان يكون اختلاف اوضاع الامكنة وجهاتها واقعا
بالنسبة الى ذاته وبان يكون وجوده لا بد ان يقع في المكان ولا يتصور شيء يكون
وجوده وحدوثه مشروطا بمكان من الامكنة الا بالعرض فان المكان ...
المتاخرة عن وجود الجسم بخلاف الزمان فانه علة معدة لو... جميع
الاجسام والجسميات حادثة او قديمة يكون مكانية بالمعنيين بخلاف جسم
كرة العالم الجسماني من حيث هو مجموع فانه لا يتصور اختلاف جهات الامكنة
واوضاعها بالنسبة اليها هو مكاني بالمعنى الثاني فقط وليس شيء من المجردات
حادثة او قديمة مكانيا بشيء من المعنيين اذا عرفت ذلك فاعلم ان المدرك

الزماني والمكاني انما يكون ادراكه بالآلة الجسمانية لانه من حيث هو زماني او مكاني
لا يمكن الا جسما والجسم من حيث هو جسم ليس من شانها الادراك والا لكان كل جسم
مدركا بل لا بد ان يكون قوة من شانها الادراك ويكون تلك القوة لا محالة بحيث لا يمكن انفكاكها
منه وهذه القوة هو المراد بالآلة الجسمانية وانما يجب ان يكون المدرك بآلة
جسمانية لا يدرك الا ما هو حاضر في زمانه او مكانه لان المدرك لما كان ذا وضع ومكان
وجهة وكذا مدركه لا بد ان يكون كذلك والزمانيات والمكانيات مختلفة في الامكنة
والجهات بحسب القرب والبعد والادراك عبارة من حضور المدرك عند المدرك
فلا يمكن ان يكون جسم من الاجسام في اي مكان كان واي جهة وعلى اي وضع
وفي اي زمان حاضرا والجسم كذلك بل لا بد هناك مناسبة خاصة وقرب
مخصوص ووضع معين لتحقق الحضور الذي به يتحقق الادراك وذلك ظ
فاما المدرك اذا لم يكن زمانيا ولا مكانيا بل متعاليا عن الزمان والمكان لا يكون
اختلاف الاوضاع والجهات والامكنة والازمنة الواقع في الزمانيات
والمكانيات كائنا بالنسبة اليه لم يكون كائنا فيها بينه بينها وبنسبة بعضها
الى بعض فلا يتصور لشيء منها قرب بالنسبة اليه او بعد فكل منها حاضر عنده غير غائب
عنه بوجه من الوجوه ولذلك كان مدركا لها دفعة واحدة ومرة غير مستمرة بلا
تقديم وتاخير ويكون قرب بعضها الى بعض وبعده عنه وكذا تقدم عليه وتاخره
عنه ايضا مدركا اليه فاحتفظ بذلك قولنا فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي
حادث يوجد في اي زمان من الازمنة لا يخفى ان هذا الكلام من المصرح في ان
هذا العلم ثابت له دائما سواء كان قبل ايجاد الحوادث او بعده وليس هذا العلم
بالصور والا فالحكماء ايضا قائلون به فيجب ان يكون بانكشاف ذوات الموجودات

عنه تعالى دفعة واحدة بلا قبلية ولا بعدية اذ لا تدريج ولا قبلية ولا بعدية لها بالنسبة
الى الله وانما هي فيما بينها كما مر غير مرة فهذا خلاف ما قرره المحشي من ان مذهبه
انه تعالى انما يعلم الحوادث قبل الايجاد بحصول صورها في المبادي العالية وبعدها
بانكشاف ذواتها فان قلت قد قال الملا من شرح الرسالة بعد الكلام الذي نقله
المحشي بهذه العبارة فان كل شيء ما مضى او حضر او استقبل او يوصف بهذه الصفات
على اي وجه كان ثبت في جوهر عقلي يعبر عنه بالكتاب المبين وهذا الكلام منه يدل
على ان مذهبه ان علمه تعالى بجميع الموجودات انما هو بالصور الحاصلة في الجوهر
العقلي كما هو مختار الشيخ الملطي على ان فليس بطبق التحقيق الذي ذكرت على منه
قلت قد تبين لك في تضاعيف ما مر ان المص يقول بكون علمه بانكشاف ذوات الموجودات
على النحو الواقع عنده تعالى بحيث لا ينبغي ان يرتاب في ذلك كيف ومخالفته مع
الحكماء في نفي علمه تعالى بالجزئيات والتشنيع عليهم في ذلك وشدة مبالغته في ان
نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة صريحة في انه انما خالفهم و
شنع عليهم بقولهم بالعلم الصوري الحصولي ونفيهم العلم الانكشافي الحضوري وهذه
مخالفة اخرى وراء المخالفة في الارتسام في ذاته تعالى كما مر والا فهم لا ينفون
علمه تعالى بالجزئيات اصلا وراسا كما قد علمت ذلك مرارا فاما ما نقلت عنه
فلعل مرادة مثل زعم المحشي وامثاله من ان ارتسامه قبل العلم الايجاد ولكن على هذا يبعد موته
اثبات كون نسبة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة بل ينافيه كونه تعالى عالما
بالاشياء قبل الايجاد بالصور وبعده بالحضور اذ ثبت ح قبلية وبعدية بالنسبة
اليه تعالى واما عندي فتأويله ان الجوهر العقلي الذي فسر الكتاب به عبارة عن
نفس الانسان الكبير الذي هو العالم الاكبر بجميع اجزائه فان مجموع العالم الاكبر من

45

ان علي بن ابي طالب ع قال عليكم باللحم فانه ينبت اللحم ومن
ترك اللحم اربعين يوما ساء خلقه وباسناده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
عليكم بالعدس فانه مبارك مقدس وانه يرق القلب
ويكثر الدمعة وانه قد بارك فيه سبعون نبيا آخرهم
عيسى بن مريم عليهما السلام وباسناده قال ذكر اللحم
والشحم عند رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ليس منهما بضعة تقع في
المعدة الا انبتت مكانها شفاء واخرجت من مكانها داء
وباسناده عن علي ع قال كان النبي صلى الله عليه وآله لا ياكل الكليتين
من غير ان يحرمهما لقربهما من البول وباسناده عن علي ع
قال دخل طلحة بن عبيد الله على رسول الله صلى الله عليه وآله وبيده سفرجلة

قد حبانيها الله وقال خذها يا محمد فانها تجم الفؤاد
وباسناده عن علي ع انه قال من اكل احدى وعشرين
زبيبة لم يجد في جسده شيئا يكرهه وباسناده قال
حدثني ابي علي بن ابي طالب ع قال كان رسول الله ص
اذا اكل التمر يطرح النوى على ظهر كفه ثم تقذف به
وباسناده عن علي ع قال جاء جبرئيل الى النبي ص قال
عليكم بالبرني فانه خير تموركم تقرب من الله وتبعد من النار
قال حدثني ابي علي بن ابي طالب ع قال عليكم بالقرع فانه يزيد في الدماغ بالقرع
يزيد في الدماغ وباسناده قال حدثني ابي الحسين بن علي
عليهما السلام قال دعا رجل امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع

فقال اجيبك على ان تضمن لي ثلث قال وما هن
قال ان لا تدخل علي شيئا من خارج ولا تدخر عني شيئا
في البيت ولا تجحف بالعيال قال ذلك لك فاجابه علي ع
وباسناده قال قال علي بن ابي طالب ع الحناء بعد
النورة امان من الجذام والبرص وباسناده قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله يا علي لولاك لما عرف المؤمنون بعدي
وباسناده قال قال رسول الله ص يا علي قد اعطيت
ثلثا لم اعط قلت فداك ابي وامي وما اعطيت قال اعطيت
صهرا مثلي واعطيت مثل زوجتك فاطمة واعطيت مثل
ولديك الحسن والحسين وباسناده عن علي ع قال قال رسول

يا علي ليس في القيمة راكب غيرنا ونحن اربعة فقام اليه
رجل من الانصار فقال فداك ابي وامي ومن هم قال
انا على دابة الله البراق واخي صالح على ناقة الله التي عقرت
وعمي حمزة على ناقة العضباء واخي علي على ناقة من نوق
الجنة وبيده لواء الحمد ينادي لا اله الا الله محمد رسول الله
فيقول الآدميون ما هذا الا ملك مقرب او نبي مرسل
او حامل عرش فيجيبهم ملك من بطنان العرش يا معشر الادميين
ليس هذا ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا ولا حامل العرش
هذا علي بن ابي طالب ع وباسناده قال الح[illegible]
قال الطاعون بتنه وحيه وباسناده قال علي بن الحسين عليهما السلام وحباة ؛

كأني بالقصور وقد شيدت حول قبر الحسين وكأني
بالاسواق وقد حفت حول قبره فلا تذهب الايام والليالي
حتى يسار اليه من الآفاق وذلك عند انقطاع ملك
بني مروان وباسناده قال قال امير المؤمنين علي
بن ابي طالب ع سمعت رسول الله ص يقول اني اخاف
عليكم استخفافا بالدين ومنع الحكم وقطيعة الرحم وان تتخذوا بيع ؛
القرآن من آمة يقدمون احدهم وليس بافضلهم في الدين مزامير تقدم ؛
وباسناده قال حدثني علي بن ابي طالب ع قال من بدأ
بالملح اذهب الله عنه سبعين داء اولها الجذام
وباسناده قال قال رسول الله ص عليكم بالملح فانه شفاء

من سبعين داء منها الجذام والبرص والجنون وباسناده
قال قال رسول الله صلعم يا علي عليك بالزيت كله وادهن
به فانه من اكله وادهن به لم يقربه الشيطان اربعين يوما
وباسناده قال كان علي بن ابي طالب عم ياكل البطيخ بالسكر
وباسناده قال ان النبي صلعم اتي ببطيخ ورطب فاكل منهما وقال
هذان الاطيبان وباسناده قال قال جعفر بن محمد عم
السبت لنا والاحد لشيعتنا والاثنين لبني امية والثلثاء
لشيعتهم والاربعا لبني العباس والخميس لشيعتهم والجمعة
لله عز وجل وليس فيه سفر قال الله جل [illegible]
فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله يعني يوم السبت

68 بالقدر كيف يحزن وعجبت [illegible] الدنيا كيف يطمئن
اليها وعجبت لمن ايقن بالحساب كيف يذنب وباسناده
قال سئل جعفر بن محمد عليهم السلام عن زيارة قبر الحسين
قال اخبرني ابي قال من زار قبر الحسين بن علي عليهما السلام عارفا
بحقه كتبه الله تعالى في عليين ثم قال ان حول قبره لسبعين الف
ملك شعثا غبرا يبكون عليه الى ان تقوم الساعة وباسناده
قال قال موسى بن جعفر عليهما السلام ادنى العقوق اف
ولو علم الله شيئا اهون من اف لنهى عنه وباسناده قال
قال علي بن ابي طالب عم في قول الله تع اكالون للسحت قال
هو الرجل يقضي لاخيه الحاجة ثم يقبل هديته وباسناده

قال حدثني ابي موسى بن جعفر عليهما السلام قال حدثني ابو عبد الله

صلة الارحام وحسن الخلق زيادة في الايمان وباسناده

قال علي بن الحسين عليهما السلام حدثتني اسماء بنت عميس قال كنت

[illegible] فاطمة جدتك دخل رسول الله صلعم وفي عنقها قلادة
گردن بند

من ذهب كان [illegible] ابي طالب ع اشتراها لها من فيء له فقال

النبي صلعم لا يغرنك الناس [illegible] بنت محمد وعليك لبوس الجبابرة

فقطعتها وباعتها واشترت بها رقبة فاعتقتها فسر رسول الله

صلعم لذلك وباسناده عن علي بن الحسين عليهما السلام في قول الله

عز وجل لولا ان راى برهان ربه قال قامت امراة العزيز

الى الصنم فسترته وقالت انه يرانا فقال لها يوسف ما هذا

٦٧٩ فقالت استحي من الصنم ان يراني فقال يوسف ع اتستحيين

ممن لا يسمع ولا يبصر ولا ينفع ولا يضر ولا استحي ممن خلق الاشياء

وعلمها فذلك قوله لولا ان راى برهان ربه وباسناده

قال كان علي بن ابي طالب ع اذا راى المريض برا قال

ليهنيك يهناك الطهر من الذنوب وباسناده عن علي بن

الحسين عليهما السلام قال اخذنا ثلثة عن ثلثة اخذنا

الصبر عن ايوب والشكر عن نوح والحسد عن بني يعقوب

وباسناده عن حسن بن علي عليهما السلام قال قال

[illegible] لا تجد في اربعين اصلع رجل سوء ولا تجد في الاربعين

كوسجا رجلا صالحا واصلع سوء احب الي من كوسج صالح

وباسناده عن [illegible] قال رايت النبي صلعم كبر على عمه
حمزة خمس تكبيرات وكبر على الشهداء بعد حمزة خمس تكبيرات
فلحق حمزة بسبعين تكبيرة وباسناده عن الحسين بن علي ع
قال خطبنا امير المومنين ع على المنبر قال سياتي على الناس
زمان يعض الموسر على ما في يديه ولم يؤمر بذلك قال الله تع
ولا تنسوا الفضل بينكم وسياتي على الناس زمان ينهد فيه
الاشرار ويستذل الاخيار ويبايع المضطر وقد نهى رسول الله صلعم
عن بيع المضطر وعن بيع الغرر وعن بيع الثمار حتى تدرك فاتقوا
الله ايها الناس واخلفوني في اهلي واصلحوا ذات بينكم
وباسناده قال سألت محمد بن علي بن الحسين عليهم السلام

لم اوتم النبي صلعم من ابويه قال لئلا يوجد عليه حق لمخلوق
وباسناده عن علي بن الحسين عليهما السلام ان فاطمة
عليها السلام عقت عن الحسن والحسين واعطت القابلة
فخذ شاة ودينارا وباسناده قال ان رسول الله صلعم
قال من انعم الله عليه نعمة فليحمد الله ومن استبطا الرزق
فليستغفر الله ومن حزبه امر فليقل لا حول ولا قوة الا بالله
وباسناده قال حدثني ابي علي بن الحسين عليهما السلام ان يهوديا
سأل علي بن ابي طالب ع وقال اخبرني عما ليس لله وعما ليس
عند الله وعما لا يعلم الله فقال علي ع اما ما لا يعلمه الله فذلك
قولكم يا معشر اليهود ان عزيرا ابن الله والله لا يعلم ان له

ولداوا اما ما ليس عند الله فليس عند الله ظلمٌ للعبـاد
واما ما ليس لله شريكٌ قال اليهوديّ فانا اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً رسول الله
قال حدثني ابي الحسين بن علي عليهما السلام وقال كنا وانا
واخي الحسن محمد بن الحنيفة وبنو عمي عبد الله بن عباس
وقثم والفضل على مائدة ناكل فوقعت على المائدة جراده
فاخذها عبد الله بن عباس فقال للحسن يا سيدي ما المكتوب
على جناح الجرادة قال سئلت ابي امير المؤمنين ع فقال
لي ابي سئلت جدك ص فقال لي على جناح الجرادة
مكتوبٌ انى انا الله لا اله الا انا رب الجراده ورازقها

71

من حيث المجموع كما صرح به المحققون تحقق وحدانه صادر عن الله تعالى بالابداع وهو من
هذه الحيثية جوهر وهو ظاهر وعقلي اذ خلق ابداعا بلا مادة ومدة ومشتمل على اعيان
جميع الموجودات وصورها من كتاب مثبت فيه جميع ما صدر عن البارئ تعالى بواسطة
او بدونها عن الازل الى الابد وتفسير المص الكتاب المبين بمثل هذا القول يدفع الوهم
يؤيد هذا التاويل كما لا يخفى وبالجملة فهذا الكلام الذي نقله المحشي من المص في شرح الرسالة
العلم يخالف الظاهر من ساير كلماته كما اشرنا اليه فعلينا ان نقول مثل هذا الاضطراب
وقع في كلام الحكماء ايضا فان الكلام الذي نقله الشارح منهم في هذا المقام بعينه هو
الذي ذكره المص في شرح رسالة العلم وهو اه كون نسبته جميع الازمنة بالنسبة اليه
تعالى على التساوي مع كونهم غير قائلين بوجبة ... كون جميع الاشياء حاضرة لديه تعالى
دفعة واحدة فيكون عالما بها بذواتها لا بصورة زايدة عليها مع انهم مصرحون بخلافه وقد
قد اشرنا فيما سبق الى ان الظاهر انهم ارادوا بذلك الكلام كون جميع الازمنة على السوية
بالنسبة اليه في الشهود العلمي الارتسامي اي في الوجود العيني لكن معناه انه لا يكن
ان يحصل الشيء من الزمانيات والمكانيات نسبة حضور معه تعالى لا بمعنى حصول الحضور
العيني ولكن دفعة كما ذهبنا اليه فالظاهر انهم يتحاشون عن حضور المادي عند المجرد والزماني
عند غير الزماني على ما مر فيما نقلنا من كلام الشيخ في الشفا فيما سبق ولو قالوا يكون شيء من
الزمانيات والماديات حاضرا عنده تعالى لزمهم بمقتضى هذا الكلام القول بكون جميع الاشياء
حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة وكون علمه تعالى بهذا الحضور مكان مخالفا لما قرروه من
العلم الحصولي واما المص فلما قال بحضور الزمانيات في اوقات وجوداتها عنده تعالى
بحسب الوجود العيني لزمه ان لا يكون فرقا بين قبل الوجود وعنده وبعده بمقتضى الكلام
المذكور فلا معنى لكون علمه تعالى بها قبل ازمنة وجوداتها بالصور الزائدة على ذواتها وعنده

وجوداتها بنفس ذواتها حيث لا يتصور هناك قبل وبعد فالاولى ان يحمل مذهب المص على التفصيل
لكن لا باعتبار قبل الوجود وبعده كما زعمه المحشي بل باعتبار المعلولات القريبة اعني المجردات
من الزمانيات والمعلولات البعيدة الماديات والزمانيات على ما يشعر به كلامه في شرح رسالة
العلم كما نقلناه فيما سبق من الفرق بين المعلولات القريبة والبعيدة وكلامه الذي نقله المحشي
من شرح الاشارات من تقييد المعلولات بالذاتية في قوله فاذن المعلولات الذاتية
للفاعل العاقل لذاته وحاصله من غير ان يحل فيه فان المراد بها المبادي العالية المجردة
عن المواد وح يزول الاضطراب عن كلامه ويكون المراد من هذا الكلام الذي نقله المحشي
من شرح رسالة العلم هيهنا ما هو المراد من كلام الحكماء الذي نقله الشارح من الوجهين
المذكورين ونصيره حاصل مذهب المص على هذا التفصيل كون علمه تعالى بالمعلولات الذاتية
والمجردات بحضور ذواتها بانفسها وبالزمانيات والماديات بحصول صورها في المعلولات
القريبة مطلقا اعني قبل وجوداتها وبعدها حيث لا يتصور هناك قبل وبعد على الترتيب
يحصل التوفيق بين جميع كلماته الا انه ينفي تشنيعه على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الجزئي بالاطلاق بل ينعكس عنه فتامل ثم ذكر تحقيقا فقال اي قال بعد ذكر
التحقيق فانه مهد اولا مقدمة حقق فيها ما حاصله ان تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقايقها
واما ان يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة
اما ان يكون احادها غير قارة اي لا يوجد معا او يكون قارة يوجد معا والاول من
القسمين لا يمكن ان يوجد الا مع زمان او في زمان والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان
او مع مكان فالطبايع المعقولة اذا تحصلت في اشخاص كثيرة فيكون الاسباب الاولى
لتعين اشخاصها وتخصصها هي الزمان كالحركات او المكان في الاجسام او كلاهما كما في
الاشخاص المتغيرة المتكثرة تحت نوع من الانواع وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق

٧٣

بها ويتنفر العقل من اسناده اليها الى زمان كما ذكر هنالك ثم ذكر الكلام الذي ذكره المحشي
بقوله لما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال اه انما لا يمكن
ان يحكم بان الماضي ليس موجودا في الحال لان معناه ان الماضي غير موجود في زمان
هو ظرف وجودي في حالة الحكم اذ الحال هو زمان وجود الحاكم في حال الحكم فاذا لم يكن
وجود الحاكم مقارنا لزمان من الازمنة ولا واقعا فيه لم يصح منه هذا الحكم اي كون
الماضي غير موجود في زمان هو زمان موجود في حالة الحكم ولكن يحكم بدله بان الماضي
اي ما هو ماض بالنسبة الى موجود واقع في زمان بعد زمان ذلك الماضي ليس موجودا
في ذلك الزمان البعد الذي هو حال بالنسبة الى ما هو موجود فيه فظهر انه لا يعزب
عن علمه كون الماضي ماضيا بالنسبة الى ما هو ماض بالقياس اليه ولا كون الحال
حالا بالنسبة الى ما هو حال بالقياس اليه ولا كونه ما هو ماض ماضيا ما هو حال ولا
كونه غير حاضر عنده فليكن ذلك في ذكر منك يحكم هو بان كل موجود في زمان
معين يعني لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان الخ فلا يكون الماضي ايضا الذي
هو موجود في زمان معين موجودا في زمان الحال الذي هو زمان بعد ذلك الزمان
ولا المستقبل الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان الحال الذي هو
زمان قبل ذلك الزمان هذا اذا كان المراد بالماضي والمستقبل الشيء الذي مضى
زمانه والشيء الذي سيأتي زمانه ولو كان المراد بهما نفس الزمانين يصح ايضا اذ كل
منهما زمان لوجود نفسه ايضا كما تقرر في موضعه والاظهر ان يقول يحكم هو بان ما هو موجود
في زمان يكون ماضيا بالنسبة الى زمان اخر بعده ليس موجودا في ذلك الزمان المسمى
بالحال ليطابق المبدل وهو ما بدل منه صريحا فتدبر ولا يحكم على شيء بانه موجود الان

لان او معدوما او ذلك لان الان عبارة عن الزمان المقارن لوجود الحاكم حال الحكم
وذلك فرع كون الحاكم زمانيا او موجود هنالك او معدوم وذلك لان هنالك
اشارة الى مكان يكون بعيدا من مكان الحاكم حال الحكم كما ان ههنا اشارة الى مكان
مقارن لمكان الحاكم وكل ذلك يقتضي كون الحاكم مكانيا بل هو يحكم مدلول الحكم بان
الشيء موجود هنالك اي انه موجود في مكان معروض البعد عن مكان آخر او حاضر او
غايب او ان الحضور والغيبة الزمانيين او المكانيين بالقياس الى الحاكم وذلك
اي عدم الحاكم بانه حاضر او غايب بالمعنى المذكور لاستلزام كون العلم زمانيا او مكانيا
وهذا هو المعنى بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي اي العلم بالجزئيات بحيث لا يختص
بالآن او بالمكان او بالحضور او بالغيبة وامثال ذلك هو المعنى بها على الوجه الكلي
اي على الوجه الذي يكون العلم بالكلي يكون من هذا القبيل اي على غير مختص بشيء
من الامور المذكورة كما صرح به المص في شرح الرسالة في التحقيق الذي ذكره قبل الكلام
المنقول بقوله وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما اي بالزمان والمكان
ويمتنع العقل من اسناده اليهما كما اذا قيل الانسان من حيث طبيعة الانسان
من يوجد او اين يوجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان يكون وفي اي
بلد يكون بل اذا اقر تخصص ههنا كهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة فقد
يتعلق بهما بسبب تخصصهما اما او لا فبان فيه احترازا بان بعض معلوماته كالجزئيات
المتخصصة على وجه يدرك بالآلات الجسمانية اي على وجه يكون به مشارا اليها بهنا
وهنالك وكونها مشارا اليها بالاشارة الحسية فكان المعترض توهم ان المنفي
في قول المص او موجود هنالك او معدوم انما هو كونه مشارا اليه بالنسبة الى ما هو

٧٣
ثانيا ما هو مثله في كونه زمانيا ومكانيا الذي يتحقق كون الشيء مشارا اليه بالاشارة
الحسية وليس كذلك بل المراد نفي كونه مشارا اليه بالنسبة الى الحاكم المتعالي
عن الزمان والمكان وكذا توهم من نفي الحضور والغيبة نفيهما بالقياس الى مكان
او زمان آخر وليس كذلك كما عرفت اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية اي دفعة
واحدة بحيث لا ينفك علمه بالبعض عن العلم بالآخر وهذا اخص من كونه بحيث
لا يعزب عن علمه شيء كما ذكره المحشي فليتفطن وهذا التفسير غير ما ذكرناه اولا قوله
لان نسبة الزمانيات الى الزمان المعين في الوجود اي النسبة يكون باعتبار وجود
ها فيه اي من زمان يكون منطبقة عليها ولا ويختص تلك النسبة بالانطباق عليه
فقط والا لم يكن الاجسام الذي يكون في زمان ولا يعرض له التغير زمانيا
فيه اولا لانه ليس في الاجسام جسم لا يعرض له تغير اصلا وان كان في الوضع
وثانيا انه على تقدير تحقق جسم كذلك يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الثاني من
المعاني التي ذكرنا للزماني ولا يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الاول فالحق ان
نسبة الزمانيات الى الزمان انما يكون بحسب الوجود ولا يتوقف على الانطباق
عليه فالمجرد البري عن التغير يجوز ان ينسب الى الزمان بنسبة المعية وحينئذ لا
خفاء في ان نسبة الازمنة ليست نسبة واحدة وذلك لان المجرد يجوز ان
ينسب في كل زمان معين كهذا اليوم مثلا الى ذلك الزمان المعين بكونه معه في الوجود
وظ ان نسبة جميع الازمنة بالنسبة الى هذا اليوم ليست على السواء فنسبتها الى المجرد
الموجود معها ايضا ليست على السواء والجواب انه يصدق على المجرد في هذا اليوم
انه موجود معه على ان يكون هذا اليوم انه موجود معه على ان يكون هذا اليوم
اصلا ولا بنسبة اليه اصلا سوى كونه معه في اصل الوجود كما انه موجود في هذا

اليوم فى اصل الوجود كما يصدق ... انه موجود مع ساير الازمنة فى
اصل الوجود فظهر ان كون نسبة ... الازمنة الى هذا اليوم على السواء لا يستلزم
عدم كون نسبتها الى المجرد الموجود معه على السواء وذلك لاختصاص وجود هذا
اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم كالحادث فانه فى اليوم
لكونه معه فى الوجود هذه النسبة اعنى كونه معه ايست معية فى اصل الوجود فقط بل
خصوصية زايدة عليها وهى كونه وجوده حادثا فيه ونسبة الفلك مع اليوم ليست
ايضا معية فى اصل الوجود فقط بل خصوصية ولا معية الحادث مع اليوم اعنى حدوث
وجوده فيه بل ان كان الفلك الراسم كان نسبته مع اليوم كونه موضوعا للاوضاع المخصوصة
التى تجدد ها كان راسما لهذا اليوم المخصوص وان كان غير الفلك الراسم كان نسبته
مع اليوم كون تجدد الاوضاع المخصوصة للفلك الراسم بهذا التجدد المخصوص لهذا اليوم
واما بالنسبة الى ولا شك ان هاتين النسبتين نسبتان زائدتان على المعية فى اصل
الوجود التى تكون للمجرد بالنسبة الى اليوم وكل واحدة منها غير النسبة التى لا يكون
لاحد الفلكين مع يوم اخر بالتقدم والتاخر اللذين هما من مشخصات اجزاء الزمان
فنسبة الفلك الى كل يوم غير نسبته الى يوم اخر مغاير بالتشخص فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة
الى لكونها غير قارتين بخلاف نسبة المجرد الى اليوم فانها لكونها معية فى اصل الوجود ليست
غير نسبته الى يوم اخر لكونها معية فى اصل الوجود ايضا فكون الفلك اليوم فى اليوم
ليس مجرد معيته معه فى الوجود بل خصوصية زائدة عليها التى لا يمكن ان يتحقق فى
الغد وعدم كونه اليوم فى الغد انما هو لفقدان النسبة التى له مع الغد لا لفقدان
نفس الغد بحسب النسبة فى اصل الوجود فان الغد انما هو مفقود فى اليوم بالقياس
الى اليوم لا بالقياس الى المعية فى اصل الوجود واما نسبة المجرد الى اليوم لما لم يكن

زائدة على المعية فى اصل الوجود فكما انه يكون اليوم فى اليوم بمعنى معيته معه فى
اصل الوجود من غير خصوصية زايدة ولا يمكن ان يختلف فى كونها نسبة كذلك تتفطن
جميع ذلك غير مسلم اه اذ له خارج عن قانون التوجيه اذ المص فى صدد منع لزوم
المحذور على تقدير علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة فمنعه غير موجه ومع ذلك فقد عرفت
ما يمكنك به دفع جميع ذلك من كون نسبة المجرد الى جميع اجزاء الزمان نسبة واحدة
لكونها نسبة فى معية اصل الوجود فقط بخلاف نسبتنا اليها والمانع ليس منحصرا فى
كون الاشارة حسية بل ما ذكرناه مانع ايضا واما قوله لكنا ايضا لا نحكم اه فلا يخفى
ما فيه اذ نظر اشارة المجرد بهناك الى مكان قريب الى مكانه اشارتنا بهناك الى مكان
قريب من مكاننا لان مكانه بل اشارتنا الى مكان قريب من مكانه نظرا اشارة الى مكان
قريب عطيته فلا يمنعه احد اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس فى كلام هذا المحقق اعتراف
اه قد عرفت ان منشأ توهم الاعتراف ما هو وعند ذلك يضمحل هذا النظر لانه لا يخفى
لا بالصورة فقط وفى بعض النسخ لا بالتصور فقط اى لا بالتصور الكلية المنحصرة
كل منها فى شخص عليها هو مذهب الحكماء وليس المراد بالتصور المقابل للتصديق بل
جميع الموجودات فى الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى كل وقته اراد حضوره
كل فى وقته ان يكون فى وقته ظرفا للحضور اى كل منها حاضر فى وقته يدل عليه قوله بعد
ذلك وليعلم ان التغير فى الحضورات انما هو ابتناء واختصاص كل حضور بزمان معين
ومكان معين وهذا ليس مراد المص لانه اذا كان حضور كل فى وقته لا دائما لم يكن لاستواء
نسبة الازمنة اليه معنى بل مراده ان كلا منها فى وقته حاضر عنده تعالى ازلا وابدا لاستواء
نسبة جميع الازمنة اليه وعلى هذا يكون فى وقته ظرفا للكل وفايدته ان كل شئ مع
نسبة كونه فى وقته حاضرة عنده تعالى دائما وقد عرفت بما مر غير مرة انه الحق وقد عرفت

ايضا اندفاع هذا النظر عنه بما مر آنفا واما اندفاع النظر الثالث فقد عرفت اندفاعه
بما ذكرنا واما ما ذكره المحشي في دفعه فمبني على تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة
اليه تعالى وتاويل كلام المصنف الى ما لا توجيه كما في دفع النظر الثاني وذلك بناء على ان الحال
زمان مخصوص بالمتكلم بمعنى كون وجود المتكلم مختصا به ليس قبله ولا بعده وكذا ان مدة
عمر احدنا مثلا بالنسبة اليه تعالى بمعنى ان النفي هو الحكم الواقع في الان باعتبار اختصاص
المتكلم به بالمعنى المذكور ووجوده تعالى ليس مختصا بزمان دون زمان فيصح ذلك النفي عنه
تعالى وليس المنفي هو الحكم الواقع في الان مطلقا بدون اختصاص بالمتكلم وقوله اذا لم
يحكم على شيء بانه موجود في آن وجوده او معدوم اي في آن وجود المتكلم بالمعنى المذكور
وقوله بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال يعني ماض بالنسبة الى تمام
مدة وجوده او مستقبل كذلك او حال بمعنى زمان مختص لوجوده بحيث لا يكون وجوده
بحيث لا يكون وجوده قبل ذلك الزمان ولا ما بعده والا فمع تسليم عدم استواء
جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى كما عرفت ان كلام المحشي مبني عليه فلا وجه لهذا الكلام
اصلا فتامل لا يخل بالمقصود كيف لا يخل بالمقصود والحال ان المقصود هو انه ليس علمه
تعالى كعلمنا لا مجرد انه وجوده ليس كوجودنا فتدبر بل الجواب عنه ما عرفت بحيث
من وجهين احدهما انه لو اريد انهم يقولون كذلك في العلم الحصولي الا انك قد
عرفت انهم ليسوا قائلين بالعلم الحصولي يعني ان ذلك لا يدفع التكفير عنهم لما عرفت
من ان تكفيرهم انما هو لنفيهم العلم الحصولي وثانيهما ان بعض كلماتهم صريح بكون
علمه تعالى بالجزئيات بمقتضى كلية متغيرة كل منها في فرد كما قررناه سابقا ومن المتاخرين
من تكلف اه لا يخفى انه يرد على هذا ايضا ما اوردناه على توجيه المص من الوجهين مع امرين
آخرين احدهما انه بعد حمل العبارة عليه فان الانتقال من وجه كلي او الوجه الكلي

75

الى وجه يشابه الكلي من قبيل الانتقال من اللفظ الى المعنى لا دلالة له عليه باحدى
الدلالات وانما يمكن الانتقال لو كان العلم به على وجه الكلي او على وجه كلي على سبيل
الاضافة دون التوصيف وثانيهما انه غير صحيح في نفسه على زعم المحشي فضلا عن كلام المص
لوقوع التغير في علمه بالجزئيات وللاول من هذين الوجهين اطلق عليه التكلف دون
توجيه المص فان حمل العبارة على توجيه المص وان كان ايضا لا يخلو عن بعد الا انه صحيح
لامكان ان يكون المراد بوجه كلي او بالوجه الكلي الوجه المنسوب الى الكل بخلاف هذا التوجيه
الا انه يرد ان اطلاق التكلف على هذا التوجيه ليس بصحيح اذ التكلف انما يطلق
اذا امكن الحمل مع البعد وههنا لا يمكن الحمل اصلا كما عرفت وقوله لا يخفى ما فيه يمكن
ان يكون اشارة الى مجموع الوجهين الموردين على توجيه المص مع الثاني من الوجهين
اللذين ذكرناهما ويمكن ايضا ان يكون اشارة الى الوجه الاخير فقط ويكون قد اكتفى عن
الوجهين السابقين بالظهور وان يكون اشارة الى مجموع الوجهين الموردين على توجيه
المص مع الثاني من الوجهين اللذين ذكرناهما ويمكن ايضا ان يكون اشارة الى الوجه
الاخير فقط ويكون قد اكتفى عن الوجهين السابقين بالظهور وان يكون اشارة الى مجموع الاربعة
او اشارة الى عدم صحة هذا التوجيه على التكلف ايضا كما ذكرنا كانه خصصها باعتبار الوجود
العيني مختصا بتلك الازمنة هذا انما يصح على ما فهمه دون ما حققناه كما مر مرارا
لم يناسب المذهب الاشعري القائل بالحكم النفسي في الواجب تعالى بخلاف غيره غير القائل
به يعني ان جريان الاوصاف الثلاثة بهذا التفسير عند غير الاشعري لا يتصور بالنسبة
اليه تعالى حتى يحتاج الى نفيه وان اريد مطلق الحكم الحادث والمطلق لا يكون في
ضمن هذا الفرد فلا يدل على المطلوب الذي هو جريان الاوصاف المذكورة بالنسبة اليه تعالى
مطلقا وجواز الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية اه افعاله تعالى

من حيث استنادها اليه تعالى ليست زمانية ولا لزم اتصافه تعالى ايضا بالزماني
كما لا يخفى على الخبير بما اسلفناه وكذا صفاته الاعتبارية من حيث انها صفات له
كما ان علمه تعالى بذوات الجزئيات باعتبار الوجود العيني اي حال كونها ملحوظة
مع اعتبار الوجود العيني او متلبسة باعتبار الوجود العيني فهذا الظرف ليس خبرا
لكان بل حال عن ذوات الجزئيات فانه معمول له بواسطة حرف الجر وخبر يكون
هو قوله من حيث دخول الزمان وقوله بحسب اوصافها الثلثة الظاهر ان في
بتذكير الضمير لكونه راجعا الى الزمان فتانيثها باعتبار التعبير عنه بالازمنة في
قوله الواقعة في قوله ازمنتها بحيث لا خفاء فيه فانك قد عرفت ان علمه تعالى بالجزئيات
العينية انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة وهذا مستلزم
تغير هذا الكلام العلم لا محالة فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم يعني تاويل
كون الجزئيات حاضرة عنده تعالى في اوقاتها بكونه تعالى بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات
الخارجية كل في وقته لا يناسب مقتضى عباراتهم فان هذا التاويل انما هو بناء على تسليم
التغير في الحضوري الحادثة الزمانية وعباراتهم مرجحة في نفي هذا التغير فهذا التاويل
لا يناسب مقتضى عباراتهم فالحاصل من هذه الحاشية انه ان اريد بقولهم بل هي
حاضرة عنده في اوقاتها هو عدم التغير في الحضورات الحادثة الزمانية بالنسبة اليه
تعالى ففيه ان علمه تعالى بها انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة
وهو بعينه يستلزم تغير الحضورات الزمانية وان اريد عدم التغير في كونه بحيث
يحضر عنده الجزئيات كل في وقته لا عدم التغير في علمه تعالى بالجزئيات اذ الكون المذكور
ليس هو العلم التفصيلي بالجزئيات مع كونهم مصرحين بنفي التغير في علمه تعالى بالجزئيات
حيث كان مقتضى عباراتهم لنفي الحضور الحادث الزماني فتاويل كون الجزئيات

76

الحاضرة عنده بكونه بحيث يحضر عنده في كل وقته المستلزم لتسليم التغير في الحضورات
الزمانية لا يناسب مقتضى عباراتهم الذي هو نفي التغير في الحضورات الزمانية
فتامل فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم التفصيلي يعني ان علمه الاجمالي
القديم لما اقتضى تغير التغيرات وتجددها في اوقات وجوداتها المختلفة بحسب
المصالح وتادية الاسباب المؤدية اليها وكان علمه التفصيلي بها عين وجوداتها
المتجددة المستلزم لتجدد ذلك العلم الذي هو عينها فلو لم يتجدد ذلك العلم
وذلك العلم ذاك لعدم تجدد المعلومات يلزم التغير في علمه القديم المقتضي لتجدد المعلومات
وهو صح فظهر ان امتناع التجدد والتغير في علمه القديم هو المستلزم لتجدد علمه تعالى بالمتجددات
وهذا كما ترى امر غريب ولا يخفى عليك مما ذكرنا غير مرة ان علمه القديم انما يقتضي
تجدد المتجددات فيما بينها لا بالنسبة اليه تعالى وعلمه التفصيلي انما هو عين المتجددات
من حيث انتسابها اليه وحضورها لديه تعالى وهي من تلك الحيثية غير متجددة اصلا
فالجزئيات المتجددة مع كونها متجددة ومتغيرة وكون علمه تعالى بها عين وجوداتها
المتغيرة لا يلزم تغير علمه تعالى بها من حيث هو علم بها وهذا احرى بالحق ما قال بعضهم لا جبر ولا
تفويض هذا هو المروي عن ائمة اهل البيت عليهم السلام وبيانه على الاجمال ان الجبر هو ان يكون
فعل العبد مخلوقا لله تعالى بدون مدخلية للعبد فيه اصلا والتفويض هو ان يكون
العبد مستقلا فيه بلا مدخلية من الله تعالى اصلا والامر بين الامرين وهو كون الفعل واقعا
بقدرة العبد واختياره وكون قدرته واختياره مستندين الى الله تعالى ولذلك تفصيله
تحقيق ليس هنا موضع ذكره بالقياس الى الاحادي بالقياس الى واحد واحد منها منفردا
في سلسلة الاسباب مقطوع النظر عما تقدمه منها واما بالقياس الى الكل الى مجموعها في

سلسلة الاسباب والضمير في قوله الى اختياره راجع الى الفعل على ان المصدر مضاف الى
المفعول اى اختيارا للفعل وقوله باعتبارين اى الوجوب باعتبار القياس الى الكل والامكان
باعتبار القياس الى كل واحد فقط اعنى الفاعل القريب فتدبر هل يسمى عالما وقادرا
الا انه العلم وهب العلم آء اه اقول والله اعلم ان المراد ان اطلاق العالم والقادر عليه
تعالى ليس كاطلاقهما على واحد منا فان اطلاقهما على واحد منا انما هو باعتبار قيام مبدا
اى اشتقاقهما اعنى العلم والقدرة عليه واطلاقهما عليه تعالى ليس كذلك لامتناع الاعتبار
قيام شئ عليه تعالى بل انما اطلقوا لفظ العالم عليه من حيث وجدوا انه تعالى هو الذى
وهب العلم للعلمآء وافاضه عليهم والمفيد لغيره كمالا يمكن ان يكون عاريا عن ذلك
الكمال فحكموا عليه تعالى بانه عالم لاجل ذلك وعدم كون شئ عاريا عن كمال لا يجب ان يكون
بقيام ذلك الكمال به بل يمكن ان يكون لكونه عين ذاته وفى الواجب تعالى انما هو كذلك
وهكذا الحال في سائر صفاته الكمالية كلما ميزتموه باوهامكم اعجبوكم انما اسماها
اوهاما لكونها وهمانية غالبا اولان العقول وان كانت في ادراك ما سواه تعالى كاملة بالغة
الى كنه الاشيا وحقائق الامور على ما هي عليه لكنها فيما يتعلق بذاته تعالى وصفاته فى كالاوهام
حيث لا يمكن ان يبلغ كنه الامور وحقيقتها بل انما تحكم عليها احكاما غير مطابقة للواقع
وكذلك المعقول بالنسبة اليه تعالى وقوله فى ادق معانيه حال عن الضمير المفعول فى ميزتموه
اى حال كونه المميز كائنا فى ادق معانيه يعنى ان وقعتم فى تميزه غاية التدقيق وجردتموه
نهاية التجريد عن شوائب التشبيه فهو مع ذلك ليس لايقا بجلاله تعالى بل انه هؤلاء هو
مصنوع مثلكم مرجع اليكم عبر عن ان ينسب الجلال قدسه تعالى والبارى تعالى
واهب الحيوة اى وهكذا شان اتصافه تعالى بصفات الحيوة فانه راجع الى انه

مفيض الحيوة على الاحيآء مقدر لموت كل ذى حيوة وقوله ولعل الصفا ريمثل لطيف المعرفتنا
بالقياس اليه تعالى واثباتها لصفاتنا الكالية وفيه شهادة لقول المص ان العقلاء وقصد واو
وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفى النقيض قوله ديان فى الصحاح الديان القهار تزناها
اذ كان فاعلية الفاعل الفعل وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يمكن صدور مقابل ذلك
الفعل عنه اى لم يكن امكانا وقوعا فان المعتبر فى مفهوم القدرة كما مر وان امكن امكانا
ذاتيا لانه احمال من معناه اعنى ان ذاته تعالى اقتضى بمشية وارادة هما عين ذاته تعالى
ترجيح كل ما هو احمال واصلح بالنسبة الى نظام الكل من طرفى الفعل اعنى وجوده وعدمه فاذا
صار وجود زيد مثلا اصلح من عدمه اقتضى ذاته تعالى ترجيحه عليه لكونه خيرا وصلاحا
لخصوصية كونه وجود زيد مثلا ولم يقتض ترجيح عدمه لكونه شرا ومقابلا لما هو اصلح لا
لخصوصية كونه عدما وكذا اذا صار عدمه اصلح اقتضاه ولذلك الشئ اذ نا امتناع صدور
عدمه الذى هو مقابل الوجود حين ترجح الوجود فانما هو بسبب عن عارض كونه خيرا
لا لامر الذاتى فلا ينافى الامكان الوقوعى ايضا لجواز صيرورة ما هو خير وصلاح من وقت
شرا وفسادا فى وقت اخر هذا وظهر من هذا التحقيق عدم كون شئ من المقدورات
خيرا وصلاحا بالذات او كونه شرا وفسادا بالذات بل كل ما هو خير فانما هو خير بالنسبة
بالقياس الى نظام الكل وكل ما هو شر فانما هو كذلك ويختص الخير بالذات فى الواجب
بالذات والشر بالذات فى الممتنع الوجود بالذات وانكشف ايضا ان مشيته تعالى بالذات
انما هو لذاته تعالى فقط لا لشئ اخر فتفطن وليس قبله زمان فان قلت هذا اعنى
عدم وجود وقت قبل وقت الايجاد وجعل المص فى بحث حدوث الاجسام بوقته موجبا
لتخصيص الايجاد بوقت الحدوث حيث قال واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فما
بال الخيام حيث جعله موجبا للعدم المخصص قلت اراد الخيام بالزمان الزمان الموجود

المقتضي اجزاؤه في الخارج الذي لكل جزء منه صلاحية لتخصيص الايجاد عند الحكماء
لا الزمان الوهمي المحض الذي ليس له مقتضي اجزاء في الخارج بلا اجزاء كنفسه وهمية محضه
ليس شيء منها صلاحية التخصيص اصلا لكونه معدوما في الخارج ووقوع الايجاد
في كل جزء منه كما هو رأي المتكلمين ثم قد حققنا في حواشينا المعلقة على مبحث الجواهر
من هذا الكتاب ان مراد المص بالوقت المنفي هو الوقت مطلقا اعم من ان يكون موجودا
او موهوما فلا يمكن فرض وقت قبل الايجاد وههنا انما يصلح لوقوع الايجاد فلا يحتاج
تخصيص الايجاد في وقت الحدوث الى تخصيص هناك ثم ان جواب الخيام عن سؤال الغزالي
بان تلك الامور من مقتضيات النظام الاعلى صريح في ان الحكماء ليسوا قائلين بالايجاب
الذي نسبوا اليهم فانهم لو قالوا به لم يحتاجوا الى ذلك الجواب بل لم يكن ذلك السؤال واردا
عليهم اصلا فنقطع منشأ التخصيص الى تخصيص العقلاء امتناع الترجيح بلا مرجح فانهم
يخصصون امتناع الترجيح بلا مرجح بما لم يكن الترجيح ناشيا من ترجيح ذات الارادة واما
اذا كان فلا امتناع فيه عندهم وكلام الشارح ههنا في غاية السقوط النابع
نظر هذا الكلام اعني كون الارادة مرجحا نفسها على الداعي فان مفهوم الداعي اعم من ان
يكون غيبا او ميزا بل لعل الظ بحسب العرف ما يكون غيرا وبعد ما هو مذهب المص وغيره
من المحققين من كون الداعي عين ذاته تعالى فوقع فيما وقع قد مر شرح المنقول
على اتصافه بالادراكات الخ اعلم ان المراد من الادراكات في عبارة المص ليس هو مطلق
المرادف للعلم المطلق ولا العلم بالجزئيات مطلقا ولا العلم بالمحسوسات باي طريق كان
لان جميع ذلك مما يثبت بالادلة السابقة بل المراد هو الادراك المتعلق بالمحسوس بما هو
محسوس الذي اذا كان صادرا عنا يسمى احساسا وهذا النحو الخاص من الادراكات لما
لم يثبت بما ذكره المص سابقا من ادلة العلم بل ربما يدعى عدم امكان اثباته بالدليل العقلي

والعلم الحضوري الثابت له تعالى بجميع الاشياء وان كان يشبههما بهذا النحو من الادراك المسمى
عندنا بالاحساس الا انه ليس احساسا حقيقة لهذا احتج المص قدس سره باثبات هذا النحو
من الادراك انما هو السمع فطريق اثباته على السمع دليل واضح على ان المراد به اعني شيئا
من معاني العلم المذكورة بل المراد به المسمى عندنا بالاحساس فحاصل كلامه ان السمع دل
على ان له تعالى احساسا فان النصوص متظافرة متواترة على كونه تعالى سميعا بصيرا والسمع حقيقة
ليس الا احساس المسموعات وكذا البصر ليس الا احساس المبصرات الا ان ذلك الاحساس فينا
لا يكون الا بآلة جسمانية ودل العقل على استحالتها عليه تعالى فيجب بمقتضى النصوص اثبات الاحساس
له تعالى وبمقتضى العقل نفي كونه بالآلة والظ ان السمع والبصر حقيقتان في الادراكين المخصوصين
مطلقا اعم من ان يكون حصولهما بالآلة او بدونها ولو فرضنا كون الحصول بالآلة معتبرة في
معناهما الحقيقي فلا شك ان المعنى المذكور اعني الادراك المخصوص بلا آلة اقرب المجازات
الى المعنى الحقيقي وهو ممكن في حقه سبحانه وكون الآلة شرطا في حصوله مطلقا ممنوع والتحقيق
ان ذلك الادراك ثابت له تعالى في جميع انواع المحسوسات وذلك غير العلم الحضوري
بها ان السمع ورد في النصوص السمع والبصر لكونهما الطف الحواس وكون الادراك بهما بالاستقامة
بخلاف ساير الحواس اذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان السمع والبصر العلم بالمبصرات والمسموعات
مطلقا كما هو مذهب الاشعري ليس بصحيح واذا هو المشهور بين طلبة اصحابنا من كونه مذهب
اصحابنا سيما الصدوق رضي الله عنه بل الحق انهما صفتان زائدتان على العلم كما هو المذهب المعتزلة وكلام
المص المنقول عن شرح رسالة العلم اعني قوله عبر بهما عن العلم ليس المراد به ان المراد بهما هو العلم
مطلقا بل مراده انما هو الادراك الاحساسي كما يدل عليه آخر كلامه المنقول اعني قوله على النحو الذي
يليق كالحواس وكلام المحشي صريح في ان المراد بهما هو العلم الحضوري وهو على ما نظر فان قلت ما الفرق
بين العلم الحضوري والاحساس قلت ما بين العلم الحصولي والحضوري وهو المتفاوت بالنوع

والضعف في الجلاء والخفاء الا ترى ان علم النفس بذاتها علم حضوري وكذا علمها بالصورة
الحاصلة فيها ولو فرض ان يتعلق بواحدة منها ايضا لم يشك الفعل في ان الانكشاف
يكون اتم ما دام العالم متلبسا بهذه الخصوصية وحاصلا في هذه النشأة نعم يمكن
ان يتبدل له نشأة خصوصية اخرى يكون فيها ادراكها العقلي اجلى من الحسي والفرض
ثبوت التفاوت بين العلمين ثم اقول فرق بين العلم بالمعقولات والماهيات وبين
العلم بالجزئيات سيما المحسوسات فان الاحساس بالمعقولات وفرض تعلقه لم يكن اتم
العلم بها وايضا اقول العلم الحضوري انما كان اتم من الحصولي لان الاول يستلزم انكشاف
وجودها وحقيقتها والثاني انكشاف ماهيتها بحسب ولا شك ان الخصوصية في الوجود
العقلي ازيد منها في الوجود العقلي فان الخصوصيات في العقليات اليس ذواتها
اذ من لوازمها انجلاؤها في المحسوسات والعلم باصل الوجود دون العلم بخصوصيته
فياسات اصل العلم الحضوري لا يغني عن اثبات الاحساس الذي المراد به انكشاف
الخصوصيات الزائدة على اصل الوجود هذا
التخصيص لا يناسب عموم عبارة المص قد
عرفت ان التحقيق هو ثبوت
الادراك المسمى با
لاحساس لا
تمّ

من عوامى الزمان لدى
الآن و انا العبد غ...
٧٦